

الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور

مناظرات

مركز النشر الجامعي

الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور

محاضرات

دباجة الاستاذ الدالي الجازي
وزير التعليم العالي

تقديم فضيلة الشيخ كمال الدين جعيط
مفتي الجمهورية

مركز النشر الجامعي

1999

آثاره المطبوعة

- الحركة الفكرية والأدبية في تونس
- التفسير ورجاله
- تراجم الأعلام
- أركان النهضة الادبية في تونس
- أعلام الفكر الاسلامي في المغرب العربي
- فلسطين الوطن القومي للعرب

.... والمخطوطة

- في الحضارة الحفصية
- حديث الأربعاء
- معجز أحمد : تحقيق

شيخ الاجتهاد والحدّاة

هذه مجموعة نفيسة من المحاضرات في علوم القرآن والسنة والحضارة الإسلامية التي ألقاها فضيلة الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور في مناسبات عديدة. وعلى الرغم من إقبال العلماء عليها وتردد ذكرها بينهم، فإنّها لم تنشر مجموعة فتعمّ بها الفائدة ويحفظ لصاحبها حسن البيان وسداد الرأي، وذكاء التنبيه. تتعلّم الناشئة من ذلك ما أضحى بيننا نادرا من عمق التفكير في العلوم الإسلامية عامّة وكتاب الله خاصة. وتلك غاية توليها الدولة التونسية اهتماما عظيما وتقدير شأنها في التكوين وترابط الأجيال أيّما تقدير. لذلك أقبلنا على نشر هذه المحاضرات لما تضمّنته من فهم ذكي وعميق لديننا الحنيف، مهما كان المبحث وأيا كان الموضوع الذي طرّقه الشيخ العلامة. مثلما نبتغي من نشرها دعم البحث العلمي الملتزم في العلوم الإسلامية بحثا مؤسسا على مراجع ثابتة القدم، واضحة المنهج، دقيقة الرؤية، ذكيّة التناول والتأويل؛ وتلك أيضا غاية حرصت الدولة التونسية ومازالت تحرص على تحقيقها وتوعية جمهور العلماء والباحثين وكذلك المربين الشبان بأهميتها وعظيم شأنها.

وإنّما اكتسبت هذه المحاضرات كلّ تلك الفضائل من مناقب صاحبها، هي مناقب العالم الحقّ. فقد جمع الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور بين سعة الاطلاع على المعارف الإسلامية في أخصّ دقائقها والقدرة على استيعاب جديد المشاغل فكان صاحب نظرة تامّة الأركان، جليلة الاجتهاد، عميقة الإضافة إلى ما ترك من قبله من أمّهات المصنّفات.

ومن مناقب العالم الحقّ عظم السّخاء، فكان الشّيخ العلامة - رحمه الله - من أعلام المدرّسين بالزيتونة العتيقة، يبتّ القيم الإسلاميّة بحاملها الإنسانيّة الكاملة إلى وفود المتعلّمين بل زاد على ذلك فاستصحب الكثير منهم في رفق شديد، ولطف واسع، ومكّن لمودّته عندهم ما يسرّ عليهم تعلّم الصّعب وركوب المشقّة، فأخذوا العلم الشرعي عنه غنّاً، وما أصعب تعلّم دقيق الأصول، وعويص المسائل الفقهيّة ! وفاز أولئك الأصحاب خاصّة بفضيلة السبق في علوم الدين في هذه الأيّام وهم من أهل الطبقة الأولى بين نظرائهم في بلاد المشرق والمغرب على حدّ سواء.

ولو قلبت النظر في كلمته إلى المريدين من حوله لوجدت في عبارته من حسن التواضع ودقة المناسبة وشدة الإحسان وزائد اللطف ما يبعد عنك كلّ حرج ويكسب نفسك كلّ راحة وسعة، وينأى بكلّ عن كلّ نفور. وإنّك لتكبره كلّ الإكبار إقبالا عليه، ولتذكره في سرّك وعلايتك أيّام الانقطاع عنه، فلا تهناً حتى تعود اليه لتنهّل من علمه، وتسعد بعبارته. وسل ما شئت تجده أعلم من المتخصصين في علوم ما ظننته قريبا منها، ولا متضلّعا فيها ؛ سله في القانون الوضعي، ومدارس الفلسفة وأحدث الآراء والمقالات الناشئة حديثا في أبعد الآفاق ؛ سله في كلّ ذلك تر رجلا حكيما، ملماً بما طرأ من حوله كأنّه احتوى عصره كلّهُ، ولم ينكر منه غريبا لاختلاف عقيدة أو مباينة أصول. وإذا عنّ لك أن تخاطبه باللغة الفرنسيّة وجدته عليما بها حتّى جنى من ذلك علما واسعا ونظرة شاملة أهّلته بحقّ ليكون من أهمّ مفكّري المسلمين وأعظمهم اجتهدا في نفس الوقت.

وإنّ ما أقدم عليه سيادة رئيس الجمهوريّة، زين العابدين بن علي، اليوم من إصلاح للدراسة بجامعة الزيتونة إصلاحا أبرزه أساسا الأمر الصّادر في 8 ماي 1995 والمتعلّق بضبط مهام جامعة الزيتونة لهو امتداد للعصور النيرة التي عرفتھا جامعة الزيتونة حينما كانت متفتحة مجتهدة

هادفة إلى الإمتياز يؤمّها أساتذة ومفكّرون ومجتهدون أجلاء من أبرز أعلامهم فضيلة الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور الذي كان في نفس الوقت المختصّ في العلوم الدينيّة، والمحرّك للحياة الثقافيّة كما كان الوطني الملتزم في الحياة السياسيّة من أجل استقلال تونس، تماما كما كان المهتمّ بأمّهات القضايا الاجتماعيّة مثل بعث الاتحاد العام التونسي للشغل وإصلاح أوضاع المرأة في المجتمع ونشر التعليم وجعله مواكبا لعصره.

إنّ كفاءته العالية أهله لتولّي القضاء وعمادة الكلية الزيتونيّة للشريعة وأصول الدين في هذه الديار وكذلك الإفتاء، وعيّن - تقديرا لاجتهاده المتميّز - مفتيا للجمهورية التونسيّة.

وإنّي لأذكر أيّام التتلمذ عليه بكلية الحقوق بتونس، أنّه شغلنا بدرس في القانون الإسلامي ذهب فيه بدراية فائقة إلى المقارنة بين المفكرين المسلمين والفلاسفة الأوروبيين في مباحث القانون والتشريع. وكنا منبهرين بدقيق اطلاعه على الاتجاهات الفلسفيّة الحديثة، وذكاء نقده للفكر الفقهي والقانوني عامّة، فكان درسه مناسبة ممتعة أطلعنا فيها على جزء من ثقافته الواسعة. ذلك شرف نالني شخصيا، ولم ينقطع الجيل الذي تابع دروسه عن ذكره.

إنّ في هذه المحاضرات التي نتولّى اليوم نشرها تعريفا بأحد المفكرين المبرزين في العلوم الشرعيّة ببلادنا ؛ وهو في الوقت نفسه تعريف بمدرسة فكريّة لها نظرتها ومقوماتها ؛ وإنّما نشأتها وحياتها واستمرارها بسبب قدرتها على تمثّل علوم السلف والإحاطة بما يلجئ إليه الزمان إلجاء ويحدثه التاريخ إحداثا، تلك سنّة لا حياة فيها إلا للمقبل على عصره لا للقائم خارجه. كذلك نريد لناشئتنا وللأجيال من بعد أن تعيش عصرها بروح هذه المحاضرات.

الدالي الجازي
وزير التعليم العالي



باسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة لخلص المؤمنين الصادقين والعاملين
لأعلاء كلمة الدين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وخاتم النبيين من
ميزه الله رب العالمين فجعله نبراس المهتدين ومنقذ الضالين والداعي إلى
الحق المبين. صلى الله وسلم عليه وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهديه
إلى يوم الدين.

أما بعد فهذه مقدمة لمجموعة من المحاضرات والمقالات والدراسات
أردت أن أساهم بكلمة تشير إلى ما اجتمع في هذا العالم الجليل من
الكمالات والفضائل التي جاءت كاسية محمد الفاضل، فقد كان فاضلا
في زيه وسمته وسمته يملأ العين جلالا ووقارا والقلب تقديرا واحتراما. هو
فاضل في قوله وفعله وخلقه وسلوكه. هو قدوة للمحسنين بقدر علمه، بقدر
تواضعه. كله عطف ورأفة ويد تبذل ملء الوسع لادخال السرور على
الغير.

إنه إمام من أئمة الأدب واللغة والنقد النزيه والنظرة الصائبة. هو
رائد من رواد الإصلاح يجمع بين الأصالة والتجديد. فكم تمتعنا بأدبه
الراقي وبحثه العميق ودرسه الواسع. كان لا يعتني إلا بدقائق الأمور ولا
يتعرض في دروسه إلا للمعضلات والصعاب يوضحها ويجليها.

هو حجة في تراثنا الاسلامي محيط بشمار الثقافة عالم بما انتهت
إليه فلسفة الاقدمين والمحدثين.

لقد استكمل وسائل الدعوة الى الاصلاح والتجديد واضطلع بها في إيمان راسخ وجد متواصل وإخلاص حر وتفان، حريصا على ربط الحاضر بالماضي، ملائما بين الجديد والقديم. إن مقال القول فيه صعب الاحاطة وفي سيرته عبرة ، وفي علمه نفع كبير، وفي أدبه الواسع وثقافته الشاملة ومعرفته بالعلوم الشرعية وادراكه لمقاصد الشريعة ما دلت عليه مقالاته ومحاضراته.

تقلد التدريس بالصادقية وبجامع الزيتونة واضطلع بالافتاء والقضاء، وعمادة الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين. وكان يميل الى الخطابة والتدريس أكثر مما يميل الى القضاء والافتاء. حاضر في المدن والقرى وخطب في العامة كما خطب في الخاصة. يُحبه طلبته ومستمعوه حريصون على حضور دروسه ومحاضراته يسارعون الى استماع ما يلقيه على منبر الجلودونية. قد اخترمته المنية قبل أن يجلس لجمع آثاره وتدوين محاضراته ومسامراته وخطبه ودروسه. شارك في المؤتمرات والندوات. ومن مؤلفاته : الحركة الأدبية والفكرية بتونس. ونشر له مجمع البحوث الاسلامية بحوثا في التفسير ورجاله وله بحوث قيمة.

وهو رحمه الله مؤرخ ومترجم ترجم للتفسير ورجاله فعالج فيه تاريخ علم التفسير من نشأته (أي من الصحابي ابن عباس رضي الله عنه إلى محمد عبده صاحب تفسير المنار) يربط التفسير بموضوع إعجاز القرآن الذي كان له شأن في نمو هذا العلم والذي أبرز بلاغته وبين صور إعجازه العلامة محمد الطاهر ابن عاشور في تفسير التحرير والتنوير. ومن بحوثه في هذا الكتيب الاجتهاد ماضيه وحاضره كان ألقاه في مجمع البحوث الاسلامية استحضر فيه باختصار الأدوار التي مر بها الاجتهاد والتشريع الاسلامي من عهد الرسول صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا. أشار فيه الى كبار المجتهدين من الصحابة والتابعين والى نشأة المذاهب الفقهية الكبرى متعرضا لاختلاف المجتهدين باختلاف طبائعهم وميولهم ومدى

تفهمهم للنصوص من الكتاب والسنة وتباين العادات والتقاليد من بلد الى آخر. وقد أشار الى تسامح ابن عباس وتشدد عبد الله بن عمر رضي الله عنهما واختلاف تشريع المدينة عن تشريع العراق والشام ومصر ملاحظا بحق أن المشرعين من الصحابة والتابعين ورجال القرنين الثاني والثالث للهجرة كانوا أكثر منا طلاقة وحرية في قياس الأشباه والنظائر واستنباط الأحكام الشرعية.

وإن يوم أن استكملت المدارس الفقهية بحوثها واستقرت أصولها وفروعها وقنع أتباع كل مدرسة بالأخذ عنها ضاق منذ القرن الرابع هجري مجال الاجتهاد والاستنباط في التشريع حتى ذهب إمام الحرمين الجويني في القرن الخامس الى أنه ليس ثمة موضوع لم يتعرض له الفقهاء السابقون، وأنه قد تنوسي الاجتهاد أو كاد ينسى واستمسك العامة والخاصة بالتقليد الأمر الذي جعل ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية في القرن الثامن يرفضان معا تقليد المذاهب الأربعة ويدعوان الى الرجوع الى ما كان عليه السلف. ثم ظهرت في القرنين الثاني والثالث عشر بوادر دعوة الى شيء من التحرر على أيدي الدهلوي في الهند والشوكاني في اليمن وعزز ذلك الأستاذ الامام في القرن الرابع عشر بكتاب تفسير التحرير والتنوير وترتبت عليها اتجاهات علمية تختار من المذاهب السابقة أنسبها للظروف الحاضرة. ولا شك أن العالم الاسلامي اعترضته منذ القرن الماضي أوضاع جديدة لم يعرفها السلف، ولا بد من مواجهتها بتشريع واجتهاد طليق على نحو ما صنع الأوائل. ولم يكن الاجتهاد في التشريع منذ بدأ من عمل العامة والدهماء وإنما هو مما يضطلع به الخاصة وخاصة الخاصة. ويا حبذا لو تكون مجلس اسلامي يضم كبار فقهاء المسلمين في العالم أجمع لمواجهة التطورات الحديثة. وكان الأستاذ الامام محمد الطاهر ابن عاشور دعا لذلك. ولقد انبثق على هذه النظرة مجمع الفقه الاسلامي الذي يضم نيافا وأربعين دولة ويجمع بين علماء أجلاء من

مختلف الأقطار الإسلامية للنظر والبحث في المستحدثات من الأمور ، ولا شك أنه تحدث للناس أفضية بقدر ما أحدثوا.

ولم يقتصر استشراف شيخنا الفاضل على الاجتهاد في التشريع بل نادى به قلمه الى الاجتهاد في العربية . فقد رأى ولمس في العربية من الأقيسة التي جاوزت الحد واستنتاجات من النحاة لم تبين على تحر تام للاستعمال القديم خصوصا عند البصريين المحدثين . ورأى رحمه الله أن فيها مجالا للنظر . وإن من الخير أن نقللها وأن نتحرر من وثائقها ما أمكن توسيعا للغة وتيسيرا على طلبتها . ومن أوضح الأمثلة على ذلك رسالته التي ألفها في « أفعل التفضيل » وهي من التصاريف التي تتجلى فيها عبقرية العربية ويشيع استعمالها لتقريب النسب وضبط القيم وتفضيل صفة أو أمر على آخر . ولقد ضيق النحاة أوزانه وأثقلوه بشروط كثيرة تعقد استعماله . وقد جاء شيخنا الفاضل ببحث جاد عميق حاول فيه أن يفك هذه القيود وأن يبين ما فيها من تعسف وتشدد . ولقد استقبل المجتمعون بحثه في مجمع اللغة العربية بحماس وتقدير بالغين وقضت لجنة الأصول بالمجمع في نظره زمنا طويلا وعقبت عليه بدراسات متعددة وانتهت الى الأخذ بكثير مما قال به من تيسير أمر هذه الصيغة وتمكين الناس من استعمالها في طلاقة . فعند شيخنا الفاضل باب الاجتهاد مفتوح في النحو كما هو مفتوح في التشريع وعلينا أن نيسر قواعده للدارسين والباحثين لأن اللغة ملك لأبناء العربية جميعا ونحن نريد لهم أن ينطقوها ويكتبوها صحيحة في يسر . وقد كان نوى الفقيه الراحل أن يقدم الى المجمع وسائل لتعلم العربية بطريقة تضمن تطهيرها من اللحن والخطأ وقديما قيل « اللحن صنعتنا والنحو صناعتنا ».

إن مميزات شيخنا الفاضل عليه الرحمة والرضوان أن الدراسة التي قدمها لنشأة المصطلح الفقهي في الاسلام هو ضرب من الوضع مما أدى الى تكوين مجموعات من الحقائق العرفية التي تتميز من الحقائق اللغوية

التي تعرض فيها لتاريخ المصطلح الفقهي في المذهب المالكي مبينا أنه نشأ في القرن الثاني للهجرة على أيدي مالك بن أنس إمام دار الهجرة ووريث الحركة الفقهية النشيطة بالمدينة المنورة من عهد الصحابة والتابعين. وقد عرف بمتانة السليقة وقوة الارتجال، وفي "الموطأ" قدر لا بأس به من هذه المصطلحات توارثه تلاميذ الامام مالك من بعده وهذبوها وصقلوها . ثم أخذ المذهب المالكي ينتشر في أقطار مختلفة مما أدى الى اتساع لغة التعبير الفقهي وتنوعها. ففي القرن الثالث للهجرة وضع سحنون المدونة التي تشتمل على أربعين ألف مسألة وتعد الموسوعة الأولى في الفقه المالكي زادت المصطلح وضوحا وضبطا ودقة وجاء بعد ذلك عبد الله ابن أبي زيد القيرواني المعبر عنه بمالك الصغير فوضع في القرن الرابع للهجرة عدة كتب ساعدت على الضبط والتجديد ولخص المدونة وانفتح باب الملخصات التي شاعت في القرون التالية . ومن أهمها ما صنعه فقهاء مصر المالكية كابن الحاجب والقرافي في القرن السابع للهجرة وخليل ومختصره في القرن الثامن.

ولم يقنع هؤلاء الفقهاء بوضع المصطلحات بل عرفوها واجتهدوا ما وسعهم الاجتهاد في ضبط هذه التعريفات . وانضم الى هذا كتب القضاء والأحكام والتوثيق والفتوى التي طبقت المصطلحات النظرية تطبيقا عمليا وتوافر بذلك ثروة لغوية فقهية أفاد منها أساتذة الحقوق وعلماء القانون في هذا العصر الحاضر . وعليه عولوا فيما ترجموا وفيما ألفوا.

ويذهب شيخنا الفاضل الى أن للفقه المالكي خاصة شأنها فيما ترجم من كتب القانون الى الفرنسية وإليها بشمال إفريقيا في المائة السنة الأخيرة. ولا نزاع في أن الفقه كان أسبق الدراسات الإسلامية الى تكوين لغته الخاصة. وعنهما أخذت دراسات إسلامية أخرى نشأت معه أو ظهرت بعده. ونلاحظ أن في النحو والمنطق مثلا ألفاظا يمكن ردها الى المصطلح الفقهي ويا حبذا لو عولجت على هذا المنهج وهذا النحو المصطلح الفقهي

بقية المذاهب وجمع ذلك في قوانين ثابتة. وكان والذي رحمه الله أول من قنن في تونس المذهبين الحنفي والمالكي في لائحة مجلة الأحوال الشخصية والعقارية. إذ في ذلك ما يعين على ربط المصطلحات الفقهية بعضها ببعض وما يمكن إحياءه مما ينبغي إحياءه منها.

ومن محاضراته ما فسر به قوله تعالى « قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين » (سورة الأنعام 162)، مفتتحا شيخنا الفاضل رحمه الله حديثه بالدفاع عن أهم مصدر من مصادر الاسلام وهو القرآن الكريم معتبرا صنيع الجاحدين والمناوئين له افتراء وبهتان لا يتهدد الاسلام والقرآن بقدر ما هو تعد على الحق والعقل معا، إذ من مقتضيات المنهجية العلمية ومسلمات العقل السليم أن يقدم القرآن للناس على ما هو عليه في ذاته وداخله بعيدا عن الادعاءات الاعتقادية التي مردها الكفر بالاسلام والجحود بالقرآن، مبرزاً ماهيته وحقيقته الذاتية باستبعاد العناصر والمؤثرات الخارجية ليكون الحكم له أو عليه موضوعيا.

ثم عرف القرآن بالحد وهو إرجاع الشيء الى ماهيته حتى يختص بها ولا يتعدها مبينا ما يقتضيه هذا التعريف من ثلاثة أركان يوصف بها هي : (1) أنه كلام الله، (2) أنه وحي، (3) وأنه معجزة. وقد حارب شيخنا الفاضل خصوم القرآن وجاهديه بسيف مهند استله من قوله تعالى « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » في جدل موضوعي هادئ متمسكا بأدب الحوار القرآني « وجادلهم بالتتي هي أحسن » منتصرا لكتاب الله عز وجل وحجته البالغة الدامغة.

ثم أجرى مقارنة بين القرآن والكتب السماوية من أربع نواح : هي ناحية القصد، وناحية طريقة النقل، وناحية اللغة وناحية الأسلوب، مستخلصا من ذلك كله أن القرآن هو المعجزة الخالدة « وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمننا عليه » .

وبناء على كل ذلك تطرق الى تفسير ما جاء في هذه السورة فيبن منزلة المخاطب « قل » في القرآن فأسهب في ذلك مجريا مقارنات كثيرة بين سور وآيات وردت فيها كلمة « قل » مستعينا في تفسيره للآية بثقافته الواسعة في شتى العلوم المساعدة كاللغة وأسباب النزول وأقوال المفسرين وعلم الأصول ... محتفظا لنفسه بطابعه الخاص في علم التفسير ينم عن ألمعية عقلية وانقداح رباني فكان شيخنا الفاضل هو « التفسير ورجاله ».

ومن محاضراته "الفقه الاسلامي والقوانين الوضعية" التي اشتمل عليها هذا الكتيب. وقد أشار شيخنا الفاضل فيها أولا إلى ما اكتنف الفقه الاسلامي من تسميات مختلفة كالقانون الإسلامي أو التشريع الإسلامي أو الحقوق الإسلامية، تشبيها له بالقوانين القديمة والحديثة. وفي هذا المستوى من المقارنة لم ير شيخنا الفاضل حرجا في ذلك . فهو على حد قوله « أمر تقريرى وصفى موضوعي ». أما التجني فيقع في اعتبار الفقه عين القانون أو القانون عين الفقه. وانتقل بعده الى تحديد المدلول الاصطلاحي الخاص بلفظ الفقه مبينا أنه أعم مقصدا من مدلول التقنين عند الأمم الأخرى القديمة والحديثة.

ثم تخلص الى التعريف بخصائص القوانين الوضعية المبنية على تبادل المصالح والحاجات بين الناس وفق طرق ثلاث : صورة العقد المصطلح عليه كما في نظرية العقد الاجتماعي لروسو. الطريقة التلقائية كنتيجة لتطور البيئة على ما يذهب إليه أصحاب النشوء والارتقاء . الطريقة القهرية التي هي منهج كثير من الحكماء اليونانيين. من هنا كان الفقه الاسلامي أعم في متعلقاته من القوانين الوضعية لأنه يضيف الى تنظيم العلاقات بين الناس من مقتضى حقهم الذي مكنهم الله منه، تنظيم علاقة الانسان بربه وبنفسه وبالعناصر الطبيعية حتى أنه لم يترك الانسان مهملا بكل ما يحيط به. والله عز وجل هو المصرف يتولى اعتبار ذلك

التعامل بثوابه وعقابه. كل ذلك مستمد من الخطاب الالهي المتضمن لمعاني الوحي من القرآن والسنة والتي سماها علماء أصول الفقه بالأدلة.

وعقب شيخنا الفاضل على هذا الاستمداد بأنه هو الذي نسميه فقها واجتهادا. من هنا اتصل التحليل ببيان جملة من التعريفات الموضحة لمعنى الاجتهاد وإقرار اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته ومن توالى بعدهم من فقهاء التابعين. ثم نشأة المراكز الاسلامية الفقهية في الأمصار وما كان بينها من الاختلاف حول القواعد الأصولية الفرعية وما بني عليها من الأحكام الفقهية رادا هذا الاختلاف الى خمسة دواع : اختلاف مقتضيات الألفاظ - تعارض الأحاديث مع اختلاف طرق الترجيح - اختلاف مسالك العلة - اختلاف النزعات الشخصية للمجتهدين دون ميل الى الهوى - وأخيرا اختلاف الأوضاع الطبيعية والاجتماعية لكل إقليم. وقد تلت هذه المرحلة مرحلة هامة في تاريخ الاجتهاد في القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة نشأت فيه المذاهب الفقهية بدءا بمذهبي أبي حنيفة ومالك وانتهاء بمذهب داود الظاهري.

وفي موضوع الأحكام أيضا حاضر شيخنا الفاضل مفتتحا حديثه ببيان أهمية الدعوة الاسلامية ودورها التربوي الفاعل في إقرار الحقائق وإثباتها استنارة بنور الهدى الالهي وهو ما يؤدي الى التفاعل الباطني داخل الفرد مؤكدا أن الثقافة الاسلامية تركز على عناصر ثلاثة : هي قوة العقل وقوة الدين وقوة السلوك. فالثقافة الاسلامية تنقسم الى عنصرين : مرتجل وهو الاسلامي ومنقول وهو الانساني مبينا امتياز العنصر الاسلامي للثقافة الاسلامية على العنصر الانساني. ثم أكد أن الفقه هو أول ما نشأ من روح الثقافة الاسلامية وهو عنصر جامع لفروع الثقافة الاسلامية المرتجل منها والمنقول. فكان بذلك الفقه بداية حركة عقلية اجتهادية نشيطة. وقد استقرت حركة الاجتهاد بالمدينة المنورة مهبط الوحي في دار الهجرة. ثم توسعت في الأمصار ونشأت علوم جديدة كعلم

أصول الفقه الذي بمقتضاه وجدت المذاهب الفقهية وتكونت المراكز الفقهية الأولى.

ثم استعرض شيخنا الفاضل التوسع المذهبي على الطريقتين الحجازية والعراقية وتطور المدرسة المالكية في مراكزها المختلفة ، خاصة وأن تونس قد اختصت بكتابي الأسدية والمدونة. ثم استعرض شيخنا الفاضل حياة الامام سحنون في ترجمة تناولت مراحلها المختلفة ورحلاته المتعددة مذكرا بإنتاجه العلمي وما بثه في صدور الرجال. وما قام به في حقل القضاء فكانت أقضيته مادة غزيرة للفقه ، علاوة على اتصاله بعدد العلماء مؤكدا في الأخير أن المدونة هي عمدة المذهب المالكي وأم المذهب وبداية للمختصرات والتأليف مما أسهم في ترسيخ المذهب المالكي في هذه الربوع خاصة عن طريق الامام ابن أبي زيد القيرواني المعبر عنه بذلك الأصغر الذي ركز المذهب المالكي وعمل على نشره في كامل شمال إفريقيا وحتى الأندلس.

وفي نفس الباب حاضر شيخنا الفاضل في موضوع الجهاد ضمن سلسلة المحاضرات التي يحتويها هذا الكتاب مبرزا في مفتحها حقيقة التركيبة المزدوجة للانسان بين الطبيعة الشخصية الفردية والطبيعة الشخصية المدنية. ومن حكمة الله التي أقام عليها نظام العالم دفع التنافر الحاصل بين الشخصيتين الروحية والمادية وذلك بتهديب الغريزة التي هي مقتضى الشخصية المدنية بواسطة الأحكام والتوجيهات التي كونت أصول التربية الاسلامية. فاستقام بذلك المجتمع المثالي أو الأمة الكاملة التي ضربها الله تعالى مثلا للمجتمعات الراقية المتخلقة بالفضائل وصولا الى حقيقة المدينة الفاضلة. ومن أهم هذه الفضائل فضيلة الجهاد. وقد وجه شيخنا الفاضل اهتمامه الى كتاب الجامع الصحيح للامام البخاري في باب فضل الجهاد والسير ذاكرا ما جاء في هذا الباب من أحاديث تبين مزية الجهاد في الاسلام. ثم أفرد لكل حديث من

الأحاديث الأربعة المذكورة شرحا لما فيه من المعاني والحكم والأحكام . وانتقل بعدها الى تعريف لفظ الجهاد ومدلولاته اللغوية والشرعية. ثم خص الآية « إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة .. » من سورة التوبة بالشرح تفصيلا للمعاني الواردة فيها والتي تخص الجهاد في سبيل الله لتحقيق غاية مشروعيتها التي تحقق للإنسانية الأخلاق الكاملة وتبعد عنها سطوة التعدي وحب الأنانية وتقيم العدالة الاجتماعية التي هي مطلب الإنسانية في هذا العالم.

ومن المواضيع التي تناولها بالبحث فن أصول الفقه الذي نشأ لضبط مواقع الخلاف وما يجد من اختلاف في الفروع العملية وفتاوى المذاهب للاختلاف في الأصول الفرعية. ومعلوم أن لكل مذهب قواعده وضوابطه التي قررها الأئمة وقعدوها ما قررته وقعدته الأئمة وكان بهذا المنهج ظهرت المذاهب وتقررت. ثم جاء المجتهدون المقيدون فكانوا مقيدين بقواعد أئمتهم مجتهدين في إدراج الواقعة الجزئية تحت القاعدة الكلية وتحت المنهج الاستدلالي الذي سار عليه إمامه. وهذا ما عليه كثير من فقهاء المذاهب فيما يردونه من أقوال أئمتهم على ما نص عليه الامام الشافعي فيما عنون عليه باختلاف العراقيين لاعتماد الجميع على الحجية الأصلية التي بمقتضاها يكون تطبيقا لقول إمامه. وبهذا أصبح علم الأصول سجايا للمذاهب مقيدا للفقهاء، فتقاصرت حركة الاجتهاد بعد أن كانت مطلقة وصارت مقيدة. ثم جاء دور التطبيق بعد دور التفريع وهو دور فقه المسائل التي أصبح متجها الى تحقيق المسائل من أصحاب المذاهب ومن رجال التفريع وأتباعه. وقد صار الفقهاء يفحصون الأقوال ويحققون محاملها ويبينون ما بني عليها من تداخل أو انفكاك. وهكذا تكونت المدارس الفقهية التي يعبر عنها بفقه المسائل.

وظهر في القرن الرابع الامام الأشعري الذي ربط بين السنة وعلم الكلام والفقه. وقد كان فقيها مالكيا أو شافعيًا على الخلاف في ترجمته.

وقد نشأ في أحضان علم الكلام الاعتزالي لكنه تأثر بروحه الفقهية السنية وبمنهجه الكلامي فأبرز علم الكلام في صورة جديدة، بها ابتدأت المعركة بين أهل السنة وأهل الاعتزال. وقد تأثر الفقه السني بالأساليب الجدلية الاستدلالية فظهر علم الأصول في القرن الرابع الهجري متأثراً بروح الجدل والمناظرة وبرزت كتب الأصول متأثرة بالجدل والمناظرة وشاع الجدل في المسائل الاعتقادية والاجتماعية والسياسية في العراق والبلاد الإيرانية وآسيا الوسطى إلى بلاد ما وراء النهر. كما شاع المذهب الشافعي مذهباً حجازياً ثم مصرياً. وقد انتهى الجدل إلى حد الإسفاف. وفي القرن الخامس الهجري ظهر أبو بكر الباقلاني وهو مالكي المذهب نشأ نشأة كلامية على طريقة الإمام الأشعري. واتجه اتجاهها جديداً فأبرز علم أصول الفقه في صورة موضوعية منهجية، أبعد علم الأصول عما كان عليه وقرر القواعد والنظريات على المنهج الصحيح والآراء المختلفة فيها وناقشها مناقشة منهجية موضوعية في كتابه التقريب والارشاد وجاء بعده أبو علي عبد الملك الجويني الملقب بإمام الحرمين فألف كتابه البرهان وسلك مسلك الباقلاني في تقعيد القواعد وبيان المآخذ وهو كتاب مشترك بين المالكية والشافعية لأنه من إمام شافعي متأثر بفقيه مالكي. وهكذا قام علم أصول الفقه على منهج مشترك بين المذهب الحنفي والمذهب المالكي. وتسلسلت كتب الأصول كمصنفات الغزالي والرازي والآمدي والبيضاوي والعضد من الشافعية. كما بدت من علماء المالكية كالمازري والبايجي وابن الحاجب والقرافي والسبكي. ثم جاء البيضاوي في القرن السابع فوضع كتاب المنهاج جامعاً بين الطريقتين الحنفية والمالكية. ثم جاء العضد فتناول مختصر ابن الحاجب متجهاً إلى إعمال النظر وإلى الحكم المستقل وإلى المناقشة بين الآراء بصورة تحليلية جزئية مستنداً إلى المنهج الذي تأصل به الأصل الجامع وهو كتاب البرهان. ولكنه كان أوسع مادة من جميع الكتب وهو الذي شرحه عضد الملة والدين الإيجي في القرن الثامن الهجري. وقد

ظهر بشرحه التعاطف بين الأصول عند الشافعية والمالكية كما ظهر أولاً في شرح المازري على البرهان . ثم ظهر تلميذ ابن الحاجب الشهير بشهاب الدين القرافي . وهكذا استقر علم الأصول الذي هو المدخل لاستخراج الأحكام التفصيلية من أدلتها الإجمالية. كما كانت لشيخنا الفاضل بحوثه ومحاضراته حول العقيدة بما آتاه الله ووهبه من قدرة على النفاذ الى حقائق الأشياء والإحاطة بها وإقامة الحجة تثبتاً وتأصيلاً.

ومن هذه المحاضرات التي يحتويها هذا الكتاب ما افتتحه بقول الله تعالى «كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم». فكان الناس أمة واحدة متحدة متماثلة في الحق والهدى على ملة واحدة من الحق والتوحيد فبعث الله النبيين ليحكموا فيما اختلفوا فيه. فجاءت الرسل بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد ليدوم الناس على الحق خشية انصرافهم عنه اذ ابتدأ الخلاف يظهر. ولا شك في أن الاختلاف نشأ بعد الحق ولكنهم اختلفوا.

وكما قال تعالى «كان الناس أمة واحدة فاختلّفوا» فالعلة أن التوحيد والهدى والصالح من الفطرة التي فطر الله الناس عليها حين خلقهم كما صرح بذلك قوله تعالى «ألست بريكّم قالوا بلى».

وما غشاها إلا تلقين الضلالة وترويج الباطل وهكذا تكونت المذاهب المخالفة للمذاهب السنية وهو ما جال في التفكير والاعتقاد للذين مما لم يكن بهما عهد. ومظاهره أربعة : حركة الخوارج وحركة القدرية وحركة الشيعة وحركة المعتزلة. وأول ما ظهر في المجتمع الاسلامي حركة

الخوارج شعارها لا حكم إلا لله وهي كلمة حق أريد بها باطل كما قال علي بن أبي طالب. وأول مشكلاتها الكفر والايان باعتبار أن مرتكب الكبيرة كافر خارج عن حضيرة الاسلام . ثم نشأت عن هذا الاعتقاد المتطرف حركة مقابلة هي حركة القدرية وهي كذلك متطرفة أرادت أن تنسف حركة الخوارج فيما هدفت إليه وهو استحلال المؤاخذ بالقتل على كل هفوة من الهفوات ونفت الاعتذار عن التقصير بالقدر ونفت القدر بتاتا وقالت لا قدر بحيث جميع ما هو حادث هو من الانسان وهو الخالق لأفعاله . فكانت كسابقتها في التطرف المقابل. ونشأ عن نفي القدر وثبوتهم ومقالات الخوارج والقدرية رفض أبي بكر الصديق وعمر رضي الله عنهما. فجاءت المعتزلة مؤسسة على أساس نظري جدلي الى المشاكل التي وضعها الخوارج والقدرية وحاولوا حل هذه المشاكل فكونوا مشكلتين اثنتين هي المنزلة بين المنزلتين أي لا هو كافر ولا هو مؤمن وإنما هو واسطة بينهما . والمشكلة الثانية أن الانسان خالق لأفعاله هروبا من أن يكون ظالما والله تعالى يقول «والله خلقكم وما تعملون».

إن كل ما ذهبت إليه هذه الفرق مخالف لما تقرر عند أهل السنة.

وفي موضوع العقيدة أيضا تندرج هذه المحاضرة : في سبيل إظهار الاسلام افتتحت بذكر الأوضاع التي حفت بظهور الاسلام من دينية وثنية وكتابي وسياسية اجتماعية. ثم حُدد بعد ذلك المنهج الذي يقوم عليه الاسلام من دعوة الى : النظر في حقيقة الوجود والكون، وتحصيل المعارف. وقد عُد هذا المنهج أساسا للتربية الاسلامية التي قسمها الى ثلاثة مسالك : البيان والقدوة والمراقبة. بهذه التربية تأصلت في نفوس المسلمين روح الثقافة الاسلامية وتحولت الى سلوك تلقائي منطبع بها من خلال الجيلين الأولين : جيل الصحابة وجيل التابعين. ثم تبدل الوضع التلقائي بعدهما الى ظهور دور جديد هو دور الوصف أو الكلام. فأفضى التحليل بذلك الى الحديث عن علم الكلام تعريفا له وتفصيلا للمواقف

والفرق الكلامية. ثم أعقب هذه المرحلة ظهور نزعة تحكيم الفلسفة اليونانية في مناهج التفكير الاسلامي. لتنتهي هذه المحاضرة بالوقوف على تطور الفكرة الاسلامية في القرن السادس الهجري الذي رآه البعض قرن جمود وانكماش، وعده شيخنا الفاضل عصر انتصار الفكرة الاسلامية.

وشيخنا الفاضل رحمه الله من بين صفوة علماء الاسلام الذين تصدوا الى قضية ذاتة مشهورة هي أن الاسلام دين علم مبينا تعريفاته وحدوده عند مختلف المدارس من فلاسفة ومحدثين وفقهاء ومتكلمين مصورا أن دعوة الاسلام تقوم على العلم، إذ هي أساسه الذي انبنت عليه بأن جعلته مقام الحقيقة اللازمة في دعامة الهيكل الاسلامي. فقرر شيخنا الفاضل حقيقة كبرى هي أن دعوة الاسلام نافذة الى الناس من طريق العلم. ولهذا لما جاء الاسلام وجد واقعا مريضا مظلما يعادي العلم والفهم الصحيح فاصطدم في أول أمره مع مسلمات كثيرة من قضايا الباطل والعقائد الزائفة. وانتهى الى أن أمانة العلم ومسؤولية مناهج بعلماء الأمة لتبليغ أهداف الرسالة ومقاصدها لتحقيق السعادتين الدنيوية والأخروية حتى تنهض الأمة على هدى من الوحي والعقل. ولهذا امتدحهم الله بقوله «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ».

وقد أشار شيخنا الفاضل الى أن هذه الروح العلمية التي قامت عليها الدعوة الاسلامية أثمرت منهجا جديدا في النظر والاستدلال يعرف بالمنهجية العلمية الواقعية في إثبات حقائق الأشياء عن طريق العقل والحس باستعمال العقل في المدركات العقلية والحس في مجال المدركات الحسية والوحي فيما هو مغيب عنا. معتمدا في ذلك قوله النسفي «حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق» مبينا في هذا المجال أن تاريخ الفكر الاسلامي مر بوضعين مختلفين متباينين. أحدهما تتبع فيه فريق من علماء الاسلام هذه المنهجية العلمية الواقعية في استخلاص الأصول

والقواعد من الكتاب والسنة. فوفقوا في الجمع بين العقل والنص وتركوا
ثروة علمية هائلة ازدهرت بها حضارة الاسلام في شتى أنواع المعارف
العقلية والنقلية.

والطريقة الثانية منهج طائفة من المسلمين لم يتمكنوا من الحكمة
الدينية على الوجه الأسلم بقدر حذقهم وتمكنهم من غيرها. وهم الحكماء
الذين أقبلوا على الحكمة المنقولة وبرعوا فيها حتى ناظروا أهلها
وناقشواهم في أصولهم الفلسفية أمثال الكندي والفارابي وابن سينا
وإخوان الصفا ... رادا ذلك الى أنهم بنوا فهمهم في تقرير معنى العلم
على الطرائق القديمة ظنا منهم أن الجمع بين الحكمة الدينية والعقلية لا يتم
إلا بضرب من التأويل. وقد ظهر ذلك جليا في فكر المعتزلة وأقطابهم.

ثم بعد عرضه للتطبيقات العلمية لبعض المدارس الفكرية والفقهية
والحديثية استخلص شيخنا الفاضل أن مفهوم العلم تطور وأصبح من
الضرورة والوضوح بحيث اقترن بالأصول الكلية التي تنبني عليها حقائق
الأشياء وتصورها. وقد برز هذا المنهج جليا عند الامام البخاري في
جامعه الضخم بأن جعل كتاب العلم وسطا بين كتاب الايمان وكتاب
الطهارة. وشرح شيخنا الفاضل سر ذلك بعمق وإسهاب منتها الى بيان أن
العلم ينزل من الايمان منزلة الجزء من الكل. كيف لا وهو « مادة البراهين
القائمة على العقائد، وهو مادة الاستنباط الذي تؤخذ به الأحكام
المتعلقة بالأعمال التكليفية العملية » .

وانتهى بتحليله لكتاب العلم في صحيح البخاري ومجموع
الأحاديث والتراجم التي وردت فيه الى جملة من العناصر وهي : التنويه
بالعلم وبيان مضمونه ووسائله ، ومناهجه وأساليبه. وهي معان دقيقة
وقيمة تعكس ثقافة هذا العالم وعمق نظرته للأشياء وثبوت قدمه في مثل
قضية العلم التي يصعب تحديدها وحصر مجالاتها. وليس ذلك بغريب
عن مثل شيخنا من أن ينفذ الى لب هذه الحقائق.

وحديث موضوعنا هذا يرجع الى عنصر المناهج حيث إنه يهتم بموضوع خاص وهو جعل أيام معلومة لبث العلم وتبليغه لمن يطلبه. وقد جعل هذا الحديث الذي خرّجه تحت هذه الترجمة وهي «من جعل للعلم يوما معلوما» دلالة على مشروعية هذا المعنى.

وله في الإعجاز القرآني محاضرة اشتمل عليها هذا الكتاب فيها تعريف للقرآن باعتبار منزلته بين المسلمين ومن الكتب الأخرى . فهو كلمة الله ومعجزته الدائمة الباقية عبر الأجيال المتعاقبة . وفي مقارنة القرآن الكريم بالكتب السماوية القديمة ككتب العهد القديم والعهد الجديد ، يتضح اتفاق جميعها في كليات الدين . إلا أن القرآن ينفرد بخاصية التحدي بعين ما احتواه ودعوة الناس الى معارضته حتى تتأكد الحجة وتحق كلمة الله . ومن آياته أنه جاء بلفظ عربي عجز العرب عن الإتيان بمثله . فكان القرآن بذلك مكون الملة الاسلامية وأساس الكيان الاجتماعي للمسلمين وقوام الشخصية الفردية والجماعية وركن العبادة المتين. وإذا نظرنا الى تعلق المسلمين بالقرآن من الناحية الفكرية، فهو أساس الفكر وعماد العلم. ولذلك صنف شيخنا الفاضل عناصر الثقافة الاسلامية الى ثلاثة : علوم نشأت من القرآن وهي العلوم الدينية، وعلوم نشأت للقرآن لا منه كالعلوم اللغوية، وعلوم امتزجت بالقرآن كالعلوم الانسانية والرياضية والحكمية.

وعن ليلة القدر بين شيخنا الفاضل أن الدعوة الإسلامية إنما جاءت لتخرج الناس من الظلمات الى النور رفعا للجهالة وتمكيناً لدين الله في الأرض. وهي دعوة عامة شاملة موجهة الى كل البشر انتظم فيها ما تفرق في دعوات سابقة. وهي بذلك تهدر الاعتبارات العنصرية وتسمو بالانسان الى درجات العلى والكمال والأهلية والرشد لتتطور ملكاته وقدراته وصولاً الى غاية خلافة الله في أرضه. من هنا يقرر شيخنا الفاضل أن الاسلام أوجد منهجاً تربوياً يقوم على أصول ثلاثة : التلقين

والتمثيل والتمرين. فكانت السنة الى جانب القرآن حافلة بتكوين تربوي
للمصاحبة وزاخرة بمعلومات تساعد في تقرير أحكام الدين.

ثم قدم شيخنا الفاضل كتاب "الموطأ" باعتباره أقدم ما يوجد من
أثر إسلامي جمع فيه العنصر الفقهي والعنصر العلمي والعنصر النظري
وهو كتاب فقه وحديث معا خضع الى نقد الأسانيد واهتم العلماء بما فيه
من موقوف ومرسل وبلاغ. فكان هذا كمقدمة للحديث عن ليلة القدر. فقد
تابع مظان حديث ليلة القدر مبينا فضل هذه الليلة وما جاء فيها من وجوه
التشريف وضبط معاني إنزال القرآن في ليلة القدر وصلتها بالليلة المباركة
الواردة في سورة الدخان. وعرض آراء كثيرة منتهيا الى ما استقر عليه
الجمهور من جمع ليلة القدر في ليلة مباركة في رمضان. ثم تعرض الى ما
جاء من تفضيل بعض الأمكنة وبعض الأزمنة على بعض فيما قرره
القرافي في فروقه مؤكدا ضرورة تحري هذه الليلة للعبادة وصولا للسعادة
الأخروية. وذكر أن استعمال العدد هو مجرد تمثيل جريا على الطريقة
العربية وعلى القاعدة الأصولية من أن العدد لا مفهوم له. لهذا كله عدت
هذه الليلة أفضل ليلة في السنة وهي خصوصية لهذه الأمة فيها معنى
البشارة والشكر. ثم أورد حديثا في بيان فضل هذه الأمة.

وفي باب الأخلاق اهتمت هذه المحاضرة بما في الاسلام من دعوة
الى توحيد عقائد الناس لأن الحق لا يختلف فيه. لهذا دعا القرآن الكريم
الى تمحيص ماهيتي الحق والباطل والتحرر من الأهواء والضلالات. وفي
سبيل تأكيد حكم الفطرة الانسانية السليمة والعقل الانساني المجرد دعت
الشريعة الى التأمل والنظر في الطبيعة وما وراءها والانسان باعتبار
فطرته، مبينا ان الاسلام شجع على معرفة الطبيعة ومعرفة الانسان لنفسه
لغاية تصحيح الأخطاء من خلال منهج موحد يعتمد الادراك الحسي
للمعرفة عبر الحس والملاحظة لتكون طريقا للادراك الفكري المجرد فيصل
بذلك الاسلام الحس والعقل ويجمع بينهما. وأبرز أهمية المدركات العقلية

وقوة العقل المطلقة وأهمية مقاييسه في بيان ما كان مقبولا من العقائد والأخلاق والتقاليد فتتلازم بذلك العقيدة والسلوك. وناقش إثر ذلك بعض الآراء الفلسفية في خصوص منهج المعرفة مفندا النظرة الباطنية للعلم الموهوب ومكررا أهمية العقل في التصدي الى الضلالات ومناقشا آراء بعض المناطق مقررًا أن الدين يدعو الى النظر ويؤكد عليه ويترك النتائج للتجربة والبحث. وقد تناول أيضا علاقة العلم بالدين وما شاب علاقتهما من خصام في أوروبا، مبرزًا الصلة المحكمة بين الدين والأخلاق. فالأخلاق وليدة الميزان العقلي الكفيل بالتمييز بين الخير والشر. كما أن المقاييس العقلية تدفعنا الى البعد عن الباطل.

وعن الإخاء والحلف ركزت هذه المحاضرة اهتمامها على إبراز أهمية الروح الاجتماعية في المجتمعات. فالإنسان يحتاج بطبيعته الى التعاون والتناصر بينه وبين غيره. لهذا فانه يقرر أن الروح الاجتماعية أقوى من بقية الأديان وهو ما انفرد به الاسلام. كما أنه استعرض علاقة الاسلام بالشرائع الأخرى. فمقام الاسلام مقام الرقيب والمعقب والمهيمن لذلك بشرت الشرائع السابقة بمقدم النبي صلى الله عليه وسلم.

وفي بيان علاقة الدين بالمجتمع بين شيخنا الفاضل تمازج المعنى الديني والاجتماعي وتلاحمهما مقسما المجتمعات الدينية الى قسمين : المجتمع الديني الأضعف وأساسه الترابط الاجتماعي والمجتمع الديني الأقوى وأساسه العامل الديني. وهو مدعاة للترابط الاجتماعي. وذكر أنه بمراجعة توقيت التعاليم الدينية يتبين أنها ترجع الى القسم الأول باعتبار أنها موجهة الى أقوام مخصوصة.

وفي مقابل ذلك يبرز شيخنا الفاضل ما امتاز به الاسلام من عوامل التوحيد مقررًا أن علاقات الناس لا بد أن تقوم على الرحمة العامة وحماية الناس من الأذى.

لهذا فانه يعتبر أن المجتمع الديني هو أقوى المجتمعات لقيامه على الاعتقاد الديني وعامل العبادة وتحديد العلاقات الاجتماعية مما يؤكد طغيان الجانب الاجتماعي وتوسع مختلف الروابط الاجتماعية.

ويثبت شيخنا الفاضل اتساع مدى الترابط الاجتماعي منسقا بين كل الروابط القائمة فيربط بين وحدة العائلة ووحدة القبيلة ووحدة الوطن ووحدة القوم.

ويقرر شيخنا الفاضل موقف الاسلام من القوميات فيعتبر وحدة العرب وحدة نسبية للجامعة الكبرى حاثا على محبة العرب وتوليهم شريطة أن لا يكون ذلك سببا الى الفرقة والتشتت.

ويناقش شيخنا الفاضل قضية الحلف وما ورد حولها فيبين أن الأحلاف والعصبيات اذا لم تقم على مبدأ الفرقة والخلاف فهي مقبولة وليست ببغيضة، فما كان من الأحلاف راجعا الى معنى البر والتقوى والتعاون على الخير وإغاثة الملهوف وإشاعة السلام فهو محمود . لهذا فان الموقف من الأحلاف كما يقرر شيخنا الفاضل يرتبط بمعانيها وروحها لا بأشكالها . ويخلص في النهاية الى أن العناية بالجانب الاجتماعي لا تهمل الشخصية الفردية للانسان.

وتتنزل محاضرة شيخنا الفاضل في تناوله لشرح حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي أخرجه الامام الحافظ أبو الحسن مسلم النيسابوري في صحيحه لتطابق المعاني الواردة فيه مع نهجه الاصلاحى الذي تربى عليه وآمن به.

قدم شيخنا الفاضل توطئة معمقة بمثابة اللبنة الأساسية والشروط اللازمة للاصلاح على المستوى العقدي والفكري والاجتماعي والثقافي في تسلسل منهجي بديع فأبان عقيدة التوحيد وصفاءها وهدم دونها من العقائد الفاسدة التي تعيق النظر الصحيح وتتحرف بالسلوك عن الفطرة

السليمة. واستخلص أن من معاني وحدانية الله وإفراده بالعبودية مطلقا توحد عباده تحت راية التوحيد التي دعت لها كل الشرائع والديانات لقوله تعالى «وما كان الناس إلا أمة واحدة» كيف لا وقد خلقهم الله من أصل واحد «كلكم لآدم وآدم من تراب». وجعل أوبتهم إليه ليكون جزاؤهم من جنس عملهم خيرا أو شرا.

ثم انتقل الى بيان الأمراض التصورية والسلوكية التي تعيق المجتمع الاسلامي موضحا أن منشأها أولا وأخيرا فساد التصور لمفهوم الوحدانية الذي يتبعه فساد في السلوك والمعاملات بين المسلمين والذي من أجله كانت بعثة الرسل والأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه . وانتهى الى تعليل هذه الأمراض رادا اياها الى نزعة الانسان الجبلية التي تدفعه دوما الى «إيثار قيامه الانفرادي على القيام الاجتماعي» ويبرز ذلك خاصة عندما يركن الى دواعي الشهوة واللذائذ. ولهذا نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم في وصاياه الحكيمة عن التحاسد والتفاحش والتباغض والتدابر والظلم والخذلان رأفة ورحمة بأمته. وقد كابد عليه الصلاة والسلام في تربية المسلمين وصهرهم على خلق القرآن ليقوم مجتمع المدينة على رفعة وسمو مبادئ الاسلام مازالت الى يومنا هذا مضرب الأمثال في المحبة والتآلف والإيثار والعدل أخذها السلف الصالح عن أسوتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وعدد شيخنا الفاضل الحلول الناجعة التي يفيض بها الاسلام كتابا وسنة واعتبرها شروطا لازمة للصالح مفتاحها حسن الاعتقاد بالله والدينونة له حتى تصلح مسيرة الفرد بصلاح تصوره وسلوكه معتبرا أن العبودية الحققة تقتضي من المسلم أن يخلع عن نفسه كل الصفات المذمومة بأن ينتهي عند نواهيه ويأتمر بأوامره . وأوضح أن العبادات في الاسلام وإتيانها على الوجه المطلوب شرعا هي الترجمة الحية لإنتاج المسلم التقى

الذي به يتم صلاح الفرد والصلاح الاجتماعي ككل «إن أكرمكم عند الله أتقاكم».

إن شيخنا الفاضل رحمه الله هو من دعاة الإصلاح في بلادنا تونس العزيزة، ودعوة الإصلاح شنشنة قديمة في تونس.

أشار شيخنا الفاضل الى كثير من دعائها في كتابه «تراجم الأعلام» وكلهم من رجالات الإصلاح. ودعوة الإصلاح قديمة العهد تمتد الى أخريات القرن الماضي وتحذو حذو حركات النهوض في العالم العربي الاسلامي تتصل بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وجمعية العروة الوثقى، أمثال الشيخ السنوسي الذي طوف بالبلاد الاسلامية واتصل بكبار مفكرها وعد في عصره عنوانا في الدعوة للنهوض والتجديد. وكان على علاقة متينة بالأستاذ الامام محمد عبده. ويوم أن عطلت جريدة العروة الوثقى سافر محمد عبده الى تونس سنة 1884 وأقام نحو من أربعين يوما لقي فيها أعضاء العروة الوثقى من التونسيين وتناول الحديث معهم في شؤون الإصلاح الديني والاجتماعي. وكان لزيارته أثر عظيم. فما ان سافر الى بيروت حتى أخذت سلطات الاحتلال تنكل بأنصاره وبخاصة الشيخ السنوسي. وفي سنة 1896 أنشئت الجمعية الخلدونية لنشر العلوم العصرية باللغة العربية من جغرافيا وتاريخ واقتصاد وعلوم طبيعية ورياضية أقبل عليها طلاب الزيتونة ورغبوا في أن يمتد هذا التعليم الى معاهدهم واستجاب المسؤولون لذلك وأخذت حركة الإصلاح تقوى ويشدد عودها متأسية بما كان ينشر في مجلة المنار. وقد غذاها في أول القرن شاب من طلبة الزيتونة والخلدونية هو الشيخ عبد العزيز الشعالبي. عاش في مصر زمانا ثم عاد الى تونس يردد أفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ويدعو الى فهم الدين والوجود وهو ما دعا الشيخ محمد عبده الى الرجوع الى تونس آخر سنة 1903 واهتزت لمقدمه وزيارته أندية العلم والأدب والتف حوله رجال الإصلاح وارتبطت بينه وبين شيوخ

الزيتونة روابط العلم والاصلاح وكان ممن ارتبط به شاب في ذلك الزمان هو علامة العصر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور والد مترجمنا. وفي هذا الجو نشأ محمد الفاضل ابن عاشور وتربى في بيت العلم والاصلاح وهو ابن شيخ الاسلام وصهر شيخ الاسلام أكبر دعاة الاصلاح في ذلك الزمان. ومن الطبيعي أن يسير سيرتهم وأن يتبع مسيرتهم فاتصل بحركات الاصلاح وانغمس في العمل بالجمعية الخيرية وارتبط بالجمعية الخلدونية واتصل بجمعية قدماء الصادقية. ومن هنا كمل إيمان مترجمنا بالحضارة الاسلامية وهي حضارة تعتمد الانسان وتعمل لمصلحة الانسان تقوم على دعامة روحية دون أن تهمل الناحية المادية متابعة لما جاء في قوله تعالى «وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ولا تبغ الفساد في الأرض إن الله لا يحب المفسدين».

كان شيخنا الفاضل ملما إماما دقيقا بأسرار الشريعة متفتحا على ما في الحضارة الغربية من جوانب نافعة ومن أعظم اهتماماته أن يلائم بين هذين الطرفين وأن يبين أن الاسلام وتعاليمه لا تتعارض في شيء مع النهوض الجاد والتقدم السليم. فنفذ الى روح الاسلام وأدرك في وضوح رسالته الخالدة وأخذ في نشر ما بلغه العصر وقد آتاه الله قوة الحجة وسحر البيان فقرب المسافة بين القديم والجديد وربط الماضي بالحاضر وحجب الى الشباب الذين رأوا في دروسه ما تطمئن اليه قلوبهم وما تدعو إليه حاجة النهوض والتقدم فأحبوه وأحبهم وتعلقوا به وأدركوا أن النهوض الحق هو ما دعا اليه شيخنا الفاضل من تعديل في المناهج الدراسية بكلية الشريعة وأصول الدين وهو عندما تولى رئاسة الجمعية الخلدونية عام 1945 حتى أنشأ بها معهد البحوث الاسلامية ونظم مؤتمر الثقافة الاسلامية سنة 1949 فكان مضرب الأمثال في درسه وبحثه ، في حديثه وكتابات ومحاضراته ومسامراته. فما من مشكلة تحل إلا وقدم لها

الحلول، ووجد لها المخرج . اجتهد ما وسعه الاجتهاد في التوفيق بين
تعاليم الدين ومقتضيات الحداثة. وكان رحمه الله يرى ان الثقافة
الاسلامية إن فهمت على وجهتها الصحيحة لم يبق مجال للاختلاف
عليها. وإنها خير وسيلة لجمع كلمة المسلمين ولم شملهم وكم أنفق من
جهد وسعي حثيث في الدعوة الى الإخاء والوحدة تحقيقا لقوله تعالى «إِنَّمَا
الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلَحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ».

وخلاصة القول أني قد عرفت في شيخي وأستاذاي الفاضل ابن
عاشور الرائد الكريم والجليل الحبيب والشيخ الموجه والمربي النصح
والأب الحنون والمدرس المحقق والخطيب المصقع والمحاضر المبدع والناقد
البصير. فالدين عنده عقيدة وسلوك. هو عقيدة تعمّر القلب إيمانا وتملأ
النفس اطمئنانا. ومن درس عليه كتاب العقائد النسفية أدرك هذه الحقيقة
وانشرح صدره إيقانا.

كان بإيمانه الراسخ قد رزقه الله صمودا وثباتا وقوة وجرأة، يخشى
الله ويتقيه متعلقا بالتعلق الدائم بالأصول الاسلامية والمبادئ التشريعية
الشرعية التي حببها لنا الرحمان ودعانا إليها القرآن وحثنا عليها الرسول
الكريم وقائد الغر المحجلين صلى الله عليه وعلى آله وصحابه أجمعين.
عقيدة راسخة ممتزجة بذهنه وقلبه يتعهد نفسه بتلاوة القرآن الكريم في
أوقات توجهاته ويتلو الحديث الشريف باطراد خصوصا في ليالي رمضان
من كل عام بين يدي والده الشيخ الامام قدس الله روحه.

والدين عند شيخنا الفاضل أيضا هو ما حمل عليه نفسه من طاعة
الله ومراقبته في كل أمره. ومن كمال التوكل والاعتماد عليه نزاع الى
أنواع المعروف والاحسان ابتغاء مرضاة ربه متأسيا برسول الله صلى الله
عليه وسلم فيما يأتي وما يذر. كانت روحه الزكية الطيبة الطاهرة تزخر
إيمانا وتفيض إحسانا فاذا هو الداعي الى الله المجاهد في سبيل الضعفاء

والعمال الشغالين المحارب لأعداء بلاده المثبت لدينه الذائد عن حماه وإذا
هو في كل عمل يقدم عليه، أكان للعناية بالأطفال والشبان أم كان
بالخاصة أو العامة اجتماعيا كان كالحركات العمالية وتوحيدها وتنظيمها
وتكتيل جهودها أو سياسيا كان كالدعوة الى الوحدة وبناء الجامعة
الاسلامية والعمل على توثيق الروابط والسعي إلى ابتغاء العزة والسؤدد
للمؤمنين، أو فكريا كتركيز الأصول الثابتة والمثل الاسلامية العليا والقيم
الدينية لا يراقب في كل ما يقوم به إلا الله ولا يهتدي في عمله إلا
بهدايته كثير الخشوع في خلواته متقربا الى الله بقرباته وطاعاته. وما
ذكرناه في حق شيخنا الفاضل قليل من كثير. فقد عاشته وأنا شاب
ولازمته وأنا طالب وتعلمت عليه وتخرجت على يديه وبلغت منتهى
الرجولة وأنا ملازم له رحمه الله وجعله في جنة النعيم مع النبيين
والصديقين والشهداء الصالحين.

كمال الدين جعيط

مفتي الجمهورية التونسية

الفقه الاسلامي والقوانين والتشريعات الوضعية

باسم الله الرحمن الرحيم
وصلّى الله على سيّدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

إن الذي عرف - كما عرفت أنا - تلك البهجة الغامرة التي شملت البلاد التونسية من أدناها إلى أقصاها وهزت محافل العلم وأهل العلم، يوم قيل إن إمام الاسلام الأعظم أبا شعيب الدكالي - رحمه الله تعالى - ورضي عنه - سيزور البلاد التونسية، ثم من شهد ذلك البحر الخضم الفياض بين أساطين جامع الزيتونة الأعظم متدفقا من مقول مولانا الأستاذ الأكبر رحمه الله، من شهد هذا و أحس به، كما شهدت أنا وأحسست به، يشعر لا محالة بالروعة الجليلة لهذا الموقف الذي أنا فيه الآن، حين أشعر بأنني دخلت وطني المغرب الأقصى، وآويت الى معهد دار الحديث الحسنية، في ظل اسم أبي شعيب الدكالي ومجده الخالد العظيم الذي لم يزل متجليا في أبنائه الميامين الجلة، والذي لم يزل فضله ينطق في هذه الكلمات الذهبية التي تفضل بها حضرة أخي وأستاذي الجليل سيدي عبد الرحمان، بارك الله فيه وجعله خير خلف لخير سلف.

إنني جئت - سادتي - ببضاعة مزجاة فأوفيتم لي الكيل من الشناء، وتصدقتم علي بالكلام الطيب، فشكر الله لكم وبارك فيكم وأجزل ثوابكم من فضله العميم.

وبعد، فإن الموضوع الذي سيكون محل حديثي الذي أتقدم به بين أيديكم في هذه الليلة هو المذاهب الفقهية واختلافها. وهذا يرجع إلى استجابة لطلب شرفني به الأساتذة، والذين هم طلبة هذا المعهد الجليل العالي، وتلقيته تلقي الاقتراح، وأنا الذي أعتبر اقتراح أمثالهم أمرا بواسطة الوزارة السنية : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

ففرض ذلك علي أن أكون عند الظن وأن أستجيب الى هذا الطلب، وأن أتقدم ببحثي هذا المتعلق بالمذاهب الفقهية واختلافها.

إن مما يلاحظ أن كثيرا من الكاتبين يقولون أحيانا: الفقه الاسلامي ويقولون تارة أخرى : التشريع الاسلامي، وربما قالوا : القانون الاسلامي، وربما قالوا: الحقوق الاسلامية وهم في ذلك يذهبون إلى قرن الأحكام الشرعية الإسلامية بالأحكام التي تتحد معها موضوعا وإن اختلفت معها جوهرها ونصا من القوانين أو التشريعات والحقوق القديم منها والحديث، من أمثال القانون الروماني أو التشريع الروماني، أو القانون اليوناني أو قانون سولون، أو شريعة سولون، والقوانين الشرقية، أو يقرنون ذلك بالقوانين الحديثة أمثال القانون الفرنسي أو القانون البلجيكي والقانون السويدي.

و ربما يزدون خطوة وراء هذه فيسمون القانون : فقها. فإن كثيرا من علماء القانون المعاصرين يطلقون - في إقدام - كلمة الفقه الروماني على القانون الروماني، ويعتبرون الأحكام المتعلقة بمعاملات الناس بعضهم مع بعض التي أتى بها القانون الروماني، باعتبار ما يلاحظون من التوارد العملي الواقع بين الأحكام الفقهية المدونة في كتب الشريعة الإسلامية وبين الأحكام القانونية المنقولة عن القانون الروماني، باعتبار كون التشريعين يتواردان من موضوع الأحكام على محل واحد، بقطع النظر عن كون جزئية الحكم تتوافق أو تتخالف، فيبنون على هذا التوارد العلمي

الواقع أن يستبيحوا لأنفسهم إطلاق كلمة الفقه على القانون، كما استباحوا قبل ذلك إطلاق كلمة قانون أو تشريع على الفقه الاسلامي.

وبذلك يدخلون الفقه الاسلامي في نطاق الحقوق المقارنة، أو ما يعبر عنه بالقانون المقارن، فإن أساتذة القانون المقارن يعتبرون الفقه الاسلامي أو التشريع الاسلامي صنفا من الأصناف التي تتصنف اليها التشريعات الموجودة في العالم، لتدخل نطاق المقارنة تحت ذلك المعنى من التصنيف والتنوع، وهذا أمر ما دام مبنيا على المقارنة الموضوعية التي تدل على تقرير الحكم في نظر شريعة وتقريره في نظر شريعة أخرى، فانه أمر تقريرى وصفي موضوعي لاجرح فيه.

تجن على الفقه :

ولكن الذي تجاوز هذا الحد هو أنني رأيت بعض الكاتبين في القانون، من الذين عربوا شرحا لأستاذ فرنسي على القانون المدني التونسي "مجلة الالتزامات والعقود".

فأجد مقدمة هذا الشرح - التي هي منقولة الى العربية عن قلم الأستاذ الفرنسي الذي تولى شرح جزء من القانون المدني التونسي - ابتدأ المعرب في تعريب المقدمة يحاول أن يعرف القانون كما عرفه الشارح، ثم أن يقسمه كما قسمه الشارح، وأراد أن يتبرع بشيء من عنده يظن أنه يطبع به قوالبه القانونية بطابع عربي أصيل، وبروح من التشريع الاسلامي الجليل فاستعمل كلمة فقه في مرادفة القانون، واستطرد تعريف الفقه المشهور عند علماء أصول الفقه، وهو أن الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية التفصيلية المستنبطة من أدلتها الاجمالية أو بالاستدلال، كما قال صاحب "جمع الجوامع".

وبعد أن ذكر الفقه وعرفه بهذا التعريف أخذ يقسم الفقه بتقسيم القانون فقال : إن الفقه منه فقه خاص ومنه فقه عام. وأخذ يعرف كلا من

القسمين بما هو معروف مشهور عند علماء الحقوق، من تعريف القانون العام والقانون الخاص فجاء الكلام كلاما عجما، وظهر منطقا مضطربا، لأن الفقه الذي عرفه بأنه العلم بالأحكام الشرعية التفصيلية لا يمكن أن يقسم إلى فقه عام وفقه خاص على النحو الذي يقسم به القانون ولأن القانون الذي يراد أن يعبر عنه بالفقه ليس هو العلم بالأحكام الشرعية التفصيلية المستنبطة من أدلتها الاجمالية.

كل هذا أتى من هذا المعنى من التسامح الذي يقل خطره أحيانا ويعظم أحيانا، عندما يتعمد الباحثون عن بيئة أو عن غير بيئة، أن يعتبروا الفقه عين القانون والقانون عين الفقه، والحال أن مدلول الفقه لمن يتأمل فيه يختلف عن مدلول القانون اختلافا بينا. فليس الفقه مرادفا للقانون بحال، وليس الفقه بلفظ من الألفاظ العربية المستطاع ترجمتها بسهولة الى لغة أخرى، لأن له مدلولاً اصطلاحيا خاصا مستمدا من روح الديانة الاسلامية، وقائما على المعنى الذي ارتبطت به أحكام الشريعة العملية بالأصول الاعتقادية، صورة كوّنت مدلولاً للفقه الاسلامي، لا يمكن أن يفهم الا بروح الحضارة الاسلامية، فإن الاسلام - كما لا يخفى - دين أساسه مثل جميع الأديان يرجع الى العقيدة التي هي أمر متعلق بما وراء المادة.

وكتاب الاسلام اعتبر الاسلام بهذا المعنى دينا كغيره من الأديان فقال تعالى "إن الدين عند الله الاسلام" وقال جلّ من قائل "ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه".

فاذا كان الاسلام دينا كغيره من الأديان مبنيا على الأساس الاعتقادي الذي أقيمت عليه الأديان، وكان الاسلام الدين الصحيح الذي شارك الأديان في مواضيع ما وراء المادة، و أتى بعقائد تتفق مع بعض الأديان وتختلف عنها في أمور أخرى، بحيث أنه أتى بمجموعة يتقوم بها

معنى التصورات والتصديقات المتسلسلة المتعلقة أولاً بالعقيدة التي هي راجعة إلى العالم الغيبي مما تتكوّن منه الديانة الإسلامية.

فالتشريع الإسلامي أو الفقه الإسلامي باعتبار كونه منسوباً إلى الإسلام ومضافاً إليه فإنه منسوب إلى دين، فهو أمر ديني. فالتشريع الإسلامي تشريع ديني، فإذا استبحنا لأنفسنا - تسامحاً - أن نعبر عنه بالحقوق أو نطلق على القوانين والحقوق كلمة الفقه أو كلمة التشريع فإنه ينبغي أن ننتبه إلى أن الفقه أو التشريع له في التشريع الإسلامي والفقه الإسلامي مدلول يختلف عما عسى أن يكون لهذه الكلمة إذا استعملت على معنى التجوز والتسامح في الدلالة على القوانين الأخرى، نظراً إلى أن هذا وضع إلهي ديني مبني على أصول اعتقادية، وأن الأخرى أوضاع إنسانية مبنية على أصول اجتماعية.

فمعنى التشريع في الإسلام هو معنى أوسع مدلولاً من مدلول التشريع أو التقنين عند الأمم الأخرى القديمة منها والحديثة. وذلك لأن التشريع الإسلامي يشمل من جهة جميع المواضيع التي تشملها القوانين فيكون بذلك متطابقاً في مدلوله مع مدلول القانون فيما يصدق عليه التشريع الإسلامي وما يصدق عليه التشريع القانوني.

ولكن التشريع الإسلامي لا يقف عند هذا الحد مع المواضيع التي يتطابق فيها مع التشريع غير الإسلامي، لأن التشريع الإسلامي يمتد إلى نواح أخرى، وإلى أحكام لا يمكن أن تتناولها القوانين الوضعية بحال، ولذلك يكون التشريع الإسلامي أوسع مدلولاً وأعمّ صدقاً من التشريع القانوني في مدلوله الاجتماعي الإنساني.

القوانين الوضعية :

فإن القوانين الاجتماعية التي نسميها القوانين الوضعية هي مبنية على نظرية الحق والواجب، وهذان أمران - وهما الحق والواجب - إنما يؤخذان في نظر القانون باعتبار كونهما إطاراً للحياة الاجتماعية.

فالحياة الاجتماعية أو الحياة المدنية للإنسان التي هي مبنية على ما تفرضه الطبيعة المدنية للفرد الانساني من حاجة إلى غيره وحاجة غيره إليه، مما يقتضي تبادل الحاجات وتبادل المصالح بين الناس بما يحقق معنى المدنية الذي قيل فيه إن "الانسان مدني بالطبع"، فيؤخذ حق الفرد باعتبار ما يجب على غيره وأن يمكنه منه، وواجب الفرد باعتبار ما يجب عليه أن يمكن غيره منه إطارا للحياة الاجتماعية.

وينشأ القانون من اعتبار هذين المعنيين من معنى الحق أو معنى الواجب، بحسب ما يتفق ويتصادق عليه الناس بطريقة التوافق والاصطلاح.

أما على نظرية المنهج الاختياري في وضع القوانين بالاتفاق المبني على حرية الارادات بين الأفراد، التي تجعل القانون عقدا، كما هي نظرية جان جاك روسو في "العقد الاجتماعي" أو "الميثاق الاجتماعي" وبين من يبنونه على الطريقة الطبيعية التي ترجع إلى ما بين القانون وبين الطبيعة الانسانية في معنوياتها ومادياتها من الارتباط وهي نظريات القدماء من حكماء اليونان التي بنى عليها مونتسكيو تحليله لمعنى القانون في كتابه "روح القوانين" أو بالطريقة التلقائية التي تعتبر نتيجة تتبع تطور البيئة كما هو مذهب أصحاب نظرية التطور أو نظرية "النشوء والارتقاء" أو "الطريقة القهرية" التي تتبع نظم الحكم كما هو منهج كثير من الحكماء اليونانيين، وهو المذهب الذي يجنح اليه ويؤيده حكيمنا الأكبر العلامة ابن خلدون.

فهذا، سواء اعتبرناه اختياريا أم طبيعيا أم تلقائيا أم قهريا، هو أمر انساني بحث يتعلق بما بين الانسان والانسان من صلات ولا يمكن أن يتعدى هذا المعنى.

ولذلك فان ظواهر حياة الانسان وأعماله، والتي لا ترجع إلى ما بينه وبين الانسان الآخر من صلات، لا يمكن أن تكون مشمولة في حقيقة القانون، وذلك فيما يرجع أولا إلى ما بين الانسان وبين نفسه من الآداب السلوكية الخاصة به والنظريات المجردة الاعتقادية والذهنية والتي ينبغي أن يقول بها وأن يراها وأن يسير عليها.

ثم ما بين الانسان وبين العناصر العالمية غير الانسانية من صلات، في أنه يباح له أن يتناول هذا وأن لا يباح له أن يتناوله، من المأكول والمشروب وغير ذلك مما يتصرف به الانسان في العناصر الطبيعية غير الانسانية.

ثم في أعلى من ذلك كله ما بين الانسان وبين خالقه، مما يرجع إلى العقيدة والعبادة وما يتفرع عن العبادة مما يتصل بموضوع القانون الوضعي من أحكام الشريعة الاسلامية وإن لم يكن بالمعنى التام من القانون الوضعي.

وإذا كان القانون لا يتعدى معنى العلاقة التي بين الانسان والانسان، ولا يدخل النواحي الأخرى من الأعمال، والتي ترجع إليها الحياة الانسانية فان الفقه الاسلامي يتعلق بهذه الأمور كلها التي لا يتعلق بها القانون.

التشريع الاسلامي أوسع مدلولاً:

فالفقه الاسلامي كما يتعلق القانون بالصلات التي بين الانسان والانسان، فانه يتعلق بما للإنسان من صلات بينه وبين نفسه، وما للإنسان من صلات بينه وبين العناصر العالمية غير الانسانية ثم ما بين الانسان من صلات بينه وبين خالقه.

ومن هنا كان الفقه الاسلامي أو التشريع الاسلامي مرتكزا على العقيدة ومبتدئا منها لأن نظرياته العامة لا يمكن أن تتصور ولا أن تتقرر إلا مبنية على ما أرادت العقيدة أن تقرره للإنسان، وأن تطالبه بالاقتناع به من معرفة الانسان لحقيقة نفسه.

فالأديان إنما جاءت ليعرف الانسان حقيقة وجوده، والدين الاسلامي إنما جاء ليكشف الغموض الذي بقي من الأديان الماضية، أو الذي علق بالأديان الماضية مما يرجع الى تصور الانسان ولحقيقة معنى الانسانية.

فجاء الاسلام يكشف عن أن الجوهر الانساني الذي يعتبره الانسان نفسا، ويعبر عنه بكلمة "أنا" التي أصبح كثير من الحكماء يدخلون عليها أداة التعريف تبعا للتعبير اللاتيني يقولون "الأنا" ويعنون بها النفس المشار اليها بكلمة "أنا" التي هي مرادفة لكلمة "إيقو" في اللغة اللاتينية.

هذا الجوهر الذي يشار اليه "بأنا" عندما يتكلم أو بضمير الخطاب عندما يكلمه غيره ليس الشخص المادي الحي وإنما هو شيء أوسع من ذلك، وقبل ذلك، وبعد ذلك.

فالحياة التي نعتبرها نحن حياة، قد جاء الاسلام يقنعنا بأنها ليست إلا إحدى حياتين، وليست إلا أحد المظهرين لحقيقة وجود النفس الناطقة المشار إليها بكلمة "أنا".

فالجوهر الانساني هو أوسع مما يعتقده الناس عادة بادي الرأي : الحقيقة الانسانية، وهو حقيقة جوهرية واحدة ذات مظهرين : مظهر زائل منته، ومظهر دائم خالد، والانسان يتصرف في مظهر وجوده هذا في حدود الحياة المادية تصرفا مرتبطا بمعرفته وحقيقة وجوده الكلية.

فاذا لم يعرف حقيقة وجوده الكلية فانه لم يستطع أن يتصرف على الصواب في وجوده هذا، وهو وجود حياته المادية. لأنه إذا اعتبر وجود حياته المادية وجودا مستقلا منفصلا عن حقيقته الأخرى، وتصرّف فيه تصرّفه في الشيء المستقل، فقد تصرف فيه على خلاف ما تقتضي حقيقته الجوهرية أن يتصرف فيه، وإن حقيقته الجوهرية تقتضي أنه متّصل بغيره وأنه ليس إلا أحد الوجودين، وليس إلا مظهرا مرتبطا ارتباطا ذاتيا ضروريا لا سبيل للتغافل عنه أو تجاهله بما قبله، وهو المبدأ وهو المبدأ وما بعده، وهو المعاد.

ولذلك فان الأعمال الدنيوية التي ترجع إلى الانسان باعتبار ما يصدر منه بوصف كونه كائنا ماديا حيا في هذه الحياة الدنيا هي أعماله لا يمكن أن تقدر قيمتها وأن تدرك حقيقتها من حيث ذاتها بقطع النظر عن ارتباطها بمبادئها ومراجعتها.

ولذلك ينبغي أن ننظر إلى كل عمل من الأعمال الانسانية - إذا أردنا أن ندركه على وجه التحقيق - باعتبار ما يرتبط به من المبدأ أو ما ينتهي إليه من المعاد.

أفعال الانسان في نظر العقيدة الاسلامية :

ولذلك فأفعال الانسان كلها في نظر العقيدة الاسلامية ترجع الى حقيقة متحدة. والانسان إذا لم يتصرف فيها باعتبار مرجعها إلى تلك الحقيقة المتحدة فإنما فصل جزءا من ذات الشيء عن جزئه الآخر، وتصرف فيه باعتبار كونه منفصلا مستقلا، حال كونه مرتبطا غير مستقل. ولذلك لزم للإنسان أن لا يقدر أعماله وألا ينظر اليها إلا باعتبار اقتناعه بالمبدأ والمعاد اللذين يأتلّفان هذه الحياة المادية التي تجري الأعمال فيها.

ومن هنا فإن الانسان طلب أن يعرف أنه صادر عن إرادة الله تعالى الاختيارية التي كوّنته، وأن يعرف أن له اختيارا ما، بقطع النظر

عن القول بخلق الأفعال أو بالكسب أو بغير ذلك، وأنّ له اختيارا ما، بصدور أفعاله عنه، وأنّ تصرفه الاختياري - في صدور أفعاله الاختيارية عنه - ينبغي أن يكون مراعى فيه هذا المعنى وهو أنّه ليس مالكا لنفسه وليس خالقا لها، فلا ينبغي أن يتصرف فيما ليس له إلا على حسب ما يرضى وما يرجع إلى إرادة الذات التي ترجع إليها حقيقة ذلك الوجود، الذي هو الوجود الانساني.

ومن هنا أصبح الانسان مكلفا أي مطلوبا بأن يجري أعماله الاختيارية على ما يتحرّى فيه رضى الذات العلية التي بارادتها الاختيارية كان هذا الانسان كائنا.

معنى التكليف في نظر الشاطبي:

وهو معنى التكليف الذي عرفه الامام أبو إسحاق الشاطبي في "الموافقات" بأنه : الخروج بالعبد عن دائرة هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد له اضطرارا، فاذا كان الانسان عبدا لله اضطرارا بمعنى كونه مخلوقا له، وهذه حقيقة لا مناص له من التسليم بها إذا عرف حقيقة الوجود وقسم الوجود إلى قسميه: الوجود الجائز والوجود الواجب، وأسند الوجود الجائز إلى الوجود الواجب، فحينئذ يعرف أنّ واقعه قضى عليه بأن يكون عبدا لله اضطرارا فيجعل تصرفه اختياريا متجانسا مع وجوده الطبيعي، أو مع عبوديته الاضطرارية، يقضي على نفسه بأن يجعل اختياره في تصرف أفعاله جاريا على حسب ما يحقق له رضى خالقه والذي هو عبد له اضطرارا. فاذا قرّر هذا الانقياد فقد أسلم، لأنه أسلم مقادته، وأسلم إرادته واختياره لإرادة الله تعالى العليا، باعتبار كونه يرغب في جلب رضى الله تعالى إلى أعماله. وإذا أسلم فانما يبقى مستعدا لتلقّي الحكم يعني أنه يتطلّع إلى أن يعرف من الله تعالى ما يرضيه سبحانه من أعماله وما لا يرضيه، فاذا أسلم هذا الاسلام وتطلّع

إلى إسلامه هذا التطلع فهناك يأتيه الحكم الذي هو الخطاب الالهي الذي عرفه الرازي في "المحصول" بأنه : خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء، أو التخيير.

الانسان وأفعاله :

فالإنسان متلق طالب للحكم، والله تعالى حاكم مريد للحكم، وموجه للإنسان المتلقى والمسلم الذي أسلم نفسه بأن يتلقى ما يريد الله منه. فوجه الله تعالى إليه بناء على ذلك خطابه. فالخطاب الالهي الذي هو الحكم مبني على التكليف، بحيث إن العبد إذا أراد اختياراً أن يكون عبداً لله كما هو، وعبداً له اضطراراً فإن الله تعالى يخاطبه بما هو طالب من الله تعالى أن يعرفه من الأحكام من لدنه، فيأتي الخطاب الالهي الذي هو الحكم متعلقاً بأفعال المكلفين، متعلقاً بجميع أفعال جميع المكلفين، على معنى أن الله تعالى يقتضي أي يطلب فعلاً أو تركاً على معنى أنه يخير أن يسوي بين الفعل والترك، وذلك ما نعبر عنه بالإباحة المطلقة.

فتصبح بهذا عموم أفعال العبد راجعة إلى أقسام الحكم الشرعي المعروفة التي هي الوجوب والندب والإباحة والكرهية والتحريم، ويصبح الإنسان بالضرورة لا جائز أن يصدر عنه فعل من الأفعال - أي كان - مما يتعلق بغيره من الآدميين، أو ما يرجع إلى المتعلقات الأخرى إلا وهو موضوع حكم من هذه الأحكام الخمسة. بحيث إن كل تصرف انساني يتعلق به خطاب الهي يقول للإنسان إن فعله ذلك واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه أو محرم. . بحيث إن جميع أفعال جميع المكلفين يتعلق بها خطاب الله تعالى على معنى الاستغراق والاستقصاء بالاقتضاء أي اقتضاء ترك أو اقتضاء فعل على درجتي الاقتضاء، أو بتخيير فتصبح بذلك جميع الأفعال الانسانية داخلة تحت الحكم الشرعي.

ومن جملة الأفعال الانسانية التي تدخل تحت الحكم الشرعي الأفعال التي ترجع إلى العلاقة التي بين الانسان وبين الانسان الآخر، فكما أن الأفعال التي لا ترجع الى علاقة الانسان بالانسان ، مما ترجع الى علاقته بنفسه أو علاقته بالعالم أو علاقته بربه، هي موضوع لهذا الخطاب، فان الأفعال المتعلقة بما بين الانسان والانسان من العلاقات، تكون أيضا موضوعا لهذا الخطاب، وعلى ذلك يتعلّق بها الحكم كما يتعلّق بغيرها من الأفعال التي لا ترجع الى ناحية المعاملات الانسانية.

وينشأ من هذا التعلّق الخاص للحكم الشرعي الذي هو الخطاب الالهي منوطا فيه معنى الحقّ ومعنى الواجب لمراعاة الاقتضاء الالهي.

فما منعه الله تعالى لا يكون للناس حقّ في تعاطيه، وما أباحه الله تعالى إباحة مطلقة أو إباحة اقتضائية هو الذي يكون للناس الحق في طاعته. فليس للانسان أن يطالب غيره إلا بما جعل الله تعالى ذلك الغير مطالبا له به، وعلى ذلك تكون مجتمعا إسلامي، وجاءت الشريعة الاسلامية تقابل الشرائع الوضعية في المجتمع الذي تكون في العامل الديني. فكان العامل الديني جاريا في تحديد العلاقات الاجتماعية بين عناصر ذلك المجتمع، بحيث إنه لا يجوز أن تكون علاقة انسان بانسان إلا بحسب ما تواضع الطرفان على أنه حقّ بتشريع الله تعالى، أو على أنه ليس بحقّ لتشريع الله تعالى.

مقياس إلهي في المجتمع الاسلامي:

ومن هنا جاء تدخل السلطة القضائية التي هي سلطة شرعية ينتصب الممارس لها القائم بها لحمل الناس على أن يسيروا في أعمالهم على ما هو من مقتضى حقهم. أي من الحق الذي مكنهم الله تعالى منه بطريق الاقتضاء أو بطريق التخيير القضائي الذي هو كما عرفه "شهاب الدين القرافي" : إنشاء الزام أو إطلاق.

فالسطة القضائية تلزم أحد الأفراد بأن يؤدي للآخر أو تقرّر عدم إلزامه بأداء الشيء بناء على أن الله تعالى أوجب أو أباح الأمر، فأصبح التعاطي بين اثنين مطابقا للخطاب الالهي، فجاءت السطة القضائية تقتضي، بمعنى أن العقد صحيح، وهو معنى قول الأصوليين إن الأمر يقتضي الصحة وإن النهي يقتضي الفساد أو البطلان. فأصبحت المعاملات التي بين الناس بعضهم مع بعض بهذا الاعتبار، راجعة إلى ما يمكن للفرد، بحسب كونه مسلما مؤمنا، بأن إرادة الله فوق إرادته، مما يمكن أن يتعاقد بمقتضاه مع غيره، وما لا يمكن له أن يتعاقد مع غيره عليه، لأن إرادة الله لم تتعلّق به، ورضاه لم يتعلّق به، فيصبح بذلك عملا فاسدا لا يجوز له أن يتقاضاه للغير لأنه تواضع في نطاق هذا المجتمع الاسلامي مع غيره على أن لا يؤدي إلا ما أوجب الله عليه وأن لا يتقاضى إلا ما فرض الله له.

فكان المقياس الذي ترجع اليه العقود أو المعاملات فيما بين الناس بعضهم مع بعض من حيث الصحة ومن حيث البطلان مقياسا دينيا اعتقاديا يرجع الى معنى الحسن والقبح الشرعيين اللذين عرفهما علماء الأصول بأنهما استحقاق الثواب أو استحقاق العقاب، فأصبح الأمر الأخروي الراجع إلى الحياة التي هي غير الحياة الدنيا متعلّقا بالأمر الدنيوي الذي هو أمر الحياة الدنيا. بحيث إن ما يقتضي العقاب يقتضي الفساد فلا يمضي التعامل به بين الناس. وما يقتضي الثواب يقتضي الصحة، وهو الذي يمضي التعامل به بين الناس.

فكان التعامل بين الناس بعضهم مع بعض أصبح في حقيقته تعاملًا فيما بينهم وبين الله. فإذا كان الانسان موضوع التعامل وأن الله تعالى هو المصرف الذي يتولّى اعتبار ذلك التعامل بثوابه أو بعقابه، ثم يتولّى التفريع عن الثواب أو عن العقاب بالزام السطة المقيمة لشريعته بين الناس وهي السطة القضائية بأن تمضي الأفعال التي تستحق الثواب، وهي التي من أثر استحقاقها للثواب جاءت صحة العقود، وأن تبطل

التصرفات التي هي مستوجبة للعقاب، والتي جاء لاستجابتها للعقاب،
عدم صحة العقود أي فسادها وبطلانها.

التشريع أو الفقه :

فالشرعية تقرّر وصفا من الأوصاف الخمسة التي هي الأحكام
الشرعية الخمسة لكل فعل من الأفعال. وهذا المعنى، وهو تقرير الوصف
الذي هو الحكم للفعل الانساني أيّا كان متعلّقه هو الذي نسمّيه :
"التشريع" أو نسمّيه "الفقه".

لأنّ تقرير هذا الوصف إنّما يكون بالاستمداد من الخطاب الإلهي.
والخطاب الإلهي هو عبارة عن نصوص قولية وردت متضمّنة لمعاني الوحي
من القرآن أو السنة. وهي التي سمّاها علماء أصول الفقه "الأدلة" وسمّاها
الغزالي في المستصفى "المدارك" وعرفوها بأنّها "الأدلة الاجمالية".

فهذه النصوص القولية أو المدارك التي اعتبرت أصول الفقه،
متناولة كما قلنا لجميع الأفعال الصادرة عن جميع المكلفين، ولكنّ تناولها
بجميع الأفعال الصادرة عن جميع المكلفين لا يمكن أن يكون تناولا على
سبيل التفصيل وإنّما هو تناول عن سبيل الاجمال. بحيث إنّ المدرك أو
النص أو الأصل يتناول صفة تنطبق على صور مختلفة على أفعال كثيرة
فيشير إلى الحكم الذي يتقرّر إلى تلك الأفعال. ثم يبقى استمداد الحكم
التفصيلي الذي يتعلق بكل فعل من الأفعال التفصيلية بما يسمّى فقها أو
اجتهادا الذي هو من عمل المكلفين.

فهذا الاستمداد هو الذي نسمّيه "الفقه" ونسمّيه "الاجتهاد".

ومعلوم أنّ الفقه والاجتهاد مترادفان وأصل هذا العمل كما لا
يخفى هو حق لكل مكلف باعتبار أنّ الله تعالى نصب هذه الأعلام التي
هي الأدلة أو مدارك الأحكام وجعلها متفاوتة في وضوحها بين ما له دلالة

قطعية وما له دلالة ظنية، وطلب من الناس أن يترصدوا باجتهادهم، أي بحرصهم على أن يصادفوا الحكم الشرعي وذلك معنى الاجتهاد.

ولذلك عرفه شهاب الدين القرافي بأنه بذل مكلف وسعه للخروج من الاثم. أمرهم الله تعالى بأن يبذلوا الوسع للخروج من الاثم، ونصب لهم أدلة متفاوتة بوضوح دلالتها. فهم بالطبع متفقون في استخراج الأحكام التفصيلية من الأدلة التي هي يقينية الدلالة، ومختلفون بحسب أسباب الاختلاف في استخراج الأحكام التفصيلية من الأدلة التي هي ظنية الدلالة.

وهذا العمل وإن كان بحسب الأصل صالحا لأن يتناوله جميع المكلفين، وكان كل مكلف مطلوبا أصالة بالاجتهاد، إلا أن الواقع جاء قاضيا باستحالة أن يتولّى جميع المكلفين الاجتهاد لما تكفل ببيانه القاضي عياض في مقدّمة "المدارك" : من أن هذا يقتضي أولا تساويا بين الناس في مدارك ليست متحققة فيما بينهم، وثانيا أنه يقتضي تفرّغا من الناس جميعا لممارسة الأحكام الشرعية ومعاناة البحث والاستدلال بصورة تفرض على كل إنسان أن يقطع حياته في هذا العمل وحتى تتعطل جميع المصالح الاجتماعية وينقض صرح المدنية.

ولذلك لزم في الواقع أن يكون بعض المتهيين للاجتهاد مستعدين لأن يخصصوا أوقاتهم لممارسته كما يخصص غيرهم أوقاتهم في ممارسة أمور أخرى من ضروريات الحياة الاجتماعية.

كان هذا الأمر قاضيا بأن يتكون باجتهاد وتقليد، وأن يوجد ما يعبر عنه بالاستفتاء والإفتاء، بأن أناسا يريدون أن يعرفوا الأحكام الشرعية المتعلقة بأفعالهم التفصيلية فلا يستطيعون لذلك سبيلا، إمّا بقصور استعدادهم، وإمّا بوجوب انصرافهم إلى غير ذلك مما هيأهم الله له فيتجهون إلى من استكمل الاستعداد ومن تفرّغ إلى ذلك العمل يسألونه

عن الحكم الذي يتعلّق بهم وذلك هو ما يعبر عنه بالاستفتاء الذي هو طلب معرفة الحكم.

ولذلك عرّف علماء الأصول أصول الفقه بأنها أدلّة الفقه الاجمالية وطرق إفادتها واستفادتها ومعرفة مستفيديها. ولذلك قالوا في أنّ أصول الفقه - كما ذهب إليه ابن الحاجب - معرفة دلائل الفقه الاجمالية لاستفادة الأحكام التفصيلية مع معرفة طرق استفادتها وشروط مستفيديها.

وهذا المعنى من الاستفادة - الذي هو استمداد الحكم الجزئي من الكلّي أو الحكم التفصيلي من الدليل الاجمالي - قد كان أمراً مقارناً لورود الأدلّة الاجمالية في ابتدائها، ولكنّه لم يكن مقارناً له في انتهائه. فان ورود الأدلّة التي هي الأصول أو المدارك التي عبر عنها الغزالي بأنها نصوص قوليّة قد كان له ابتداء بابتداء الرسالة المحمّدية، بابتداء الوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وكان له انتهاء، بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم وانتقاله إلى الرفيق الأعلى، وهذا العمل الذي هو إعطاء الأدلّة القولية أو المدارك نتائجها التفصيلية قد كان مقارناً لورود الأحكام في ابتدائها. ولكنه لم يكن له في انتهائها. لأن ورود الأحكام انتهى، ولقد قال الله تعالى : "اليوم أكملت لكم دينكم" ولكن الاستفادة منها على سبيل التفصيل استمرت ما دام التكليف مستمراً.

ولذلك فإن "الاجتهاد" أو "الفقه" يعتبر مبتدئاً بابتداء النبوة وابتداء ورود الأدلّة التي وقع استمداد الأحكام منها، ولهذا رجّح المحقّقون من علماء الأصول أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قد اجتهد. وهي مسألة قد بسط الامام الغزالي في "المستصفى" الأقوال فيها وناقش الأدلّة وفرضها على درجتين :

أولاً : درجة الجواز.

ثانياً : درجة الوقوع.

وأورد من الأدلة ما يغني عن إيرادها في هذه الفرصة الضيقة.

ثم ذهب المحققون أيضا إلى أن غير النبي صلى الله عليه وسلم في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وفي حضرته وعلى مرآى ومسمع منه قد اجتهدوا أيضا. فالاجتهاد جرى في حياة النبي صلى الله عليه وسلم منه، صلى الله عليه وسلم ومن غيره - كما المختار عند محققي الأصوليين من أبي بكر الباقلاني والغزالي والسبكي وابن الحاجب وغير هؤلاء.

وبذلك فإن الذين مارسوا الاجتهاد، بمعنى مارسوا الافتاء وسئلوا عن الأحكام المتعلقة بغيرهم فأجابوا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وهم الذين تميزوا بذلك من بين الصحابة. وقد حاول العلامة ابن القيم في كتابه "أعلام الموقعين" أن يقيم الأدلة على أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا جميعا مجتهدين، وأنهم كانوا يمارسون الاجتهاد، ولكنه في خاتمة بيانه آل إلى تقرير معنى الاستفتاء، وأن من الصحابة مفتيين، وذلك يقتضي بالطبع أن منهم مستفتين.

ثم آل إلى حصر المجتهدين من الصحابة المعروفين بالافتاء، كما ذهب إلى ذلك غيره من قبله من علماء السنة والآثار مثل ابن سعد في "الطبقات" حيث حصر الذين مارسوا الافتاء في حياة النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة. وهذه الطبقة التي تميزت من بين الصحابة بممارستها للاجتهاد والافتاء هم الذين عرفوا باسم القراء، كما قال ابن خلدون، أو الذين عرفوا عند علماء الأصول من الحنفية باسم فقهاء الصحابة، وهؤلاء هم الذين اهتم علماء السنة والآثار بجمعهم فألفت فيهم تأليف ونظمت في إحصائهم منظومات، وقد كانوا كما لا يخفى وكما بينه الإمام ابن القيم نفسه في كتاب "أعلام الموقعين" وكما بينه الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي في كتابه "حاوي الفتاوي" كانوا متفاوتين

كثرة وقلة. فمنهم الكثير ومنهم المتوسط، ومنهم القليل بحيث إن جملتهم فيما أحصاه السيوطي بلغت إلى مائة ونيف وأربعين، مائة وسبعة وأربعين.

وبوفاة النبي صلى الله عليه وسلم بقيت هذه الطبقة التي مارست الاجتهاد بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم. وكان مرجعها اليه، وتخرجت على ذلك في الاجتهاد بالنبي صلى الله عليه وسلم، أصبحت بالطبع هي المرجع للناس فتوجه الناس إلى فقهاء الصحابة بالاستفتاء، والتحق بفقهاء الصحابة فقهاء التابعين، فكان في فقهاء التابعين من يفتي في وجود الصحابة كما قيل إن الحسن البصري كان يفتي مع وجود الصحابة.

مراكز الفقه الاسلامي الاولى :

وهذه الطبقة المتخرجة بالنبي صلى الله عليه وسلم بذاته، والتي تكونت تكوناً اجتهادياً غير معصوم، متأثرة باجتهاد المعصوم، كانوا في أول أمرهم مجتمعين في مقر واحد، حيث تكونت الشريعة العملية، وحيث ابتداء الاجتهاد وحيث تكونت هذه الطائفة من المجتهدين وتلك هي المدينة المنورة.

ولكن سرعان ما جاء اتساع المملكة الاسلامية وامتداد الفتوح وتعدّد المدائن لنزوح الصحابة رضي الله عنهم عن المدينة المنورة، فتعددت بذلك المراكز التي أقام فيها علماء الصحابة، وبذلك تعددت مراكز الفقه بعد أن كانت متحدة، وتكون ما يعبر عنه عند الفقهاء بالأمصار التي هي المراكز الفقهية الأولى التي جرت فيما بينها حركة الاجتهاد في عصر الصحابة وهي التي نستطيع أن نردها إلى خمسة مراكز هي : المدينة، ومكة، والعراق، والشام، ومصر.

ولنأخذ على سبيل المثال من فقهاء الصحابة في فتاوتهم بين هذه الأمصار، أو المراكز الفقهية، العبادة الأربعة : عبد الله بن عمر، وعبد الله ابن عباس، وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمرو بن العاص، رضي الله عنهم. ونضيف إليهم أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه باعتباره أمير الشام ثم خليفته وفتيها. فنعتبرهم موزعين على هذه المراكز.

فبعد الله بن عمر في المدينة، وعبد الله بن عباس في مكة، وعبد الله ابن مسعود في العراق، ومعاوية في الشام وعبد الله بن عمرو بن العاص في مصر. فانتصب كل واحد من هؤلاء في المركز الذي استقر فيه كغيره من الصحابة الذين كانوا في نفس ذلك المركز أو كانوا في مراكز أخرى. وإنما أخذنا هؤلاء - لأنهم أشهر - على سبيل المثال انتصبوا يفتون. فكانت الفتاوى متحدة أحيانا بناء على أن الأدلة التي وقع الاستنباط منها لا مجال للاختلاف فيها، أو كانت مختلفة في الأكثر بناء على أن أكثر الأدلة هي ظنية، فجاء فيها مجال الاجتهاد الذي قضى بنتيجة الاختلاف.

لماذا الاختلاف ؟ :

وقد تعرض العلامة ابن خلدون إلى بيان أسباب الاختلاف الذي اقتضى أن كانت الأحكام الشرعية التي قررها الفقهاء مختلفة فيما بينها وكانت فتاويهم في الجزئية الواحدة متضاربة متناقضة، فبين أن ذلك يرجع إلى ثلاثة أسباب :

أولها : اختلاف مقتضيات الألفاظ.

وثانيها : تعارض الأحاديث مع اختلاف طرق الترجيح.

وثالثها : اختلاف مسالك العلة.

وإذا كان الأمر الأول، وهو مختلف مقتضيات الألفاظ، راجعا إلى المفاد المعنوي المأخوذ من قالب اللفظي للصيغة التعبيرية التي جاء بها النص القولي الالهي بطريق الوحي، فإن هذا ينبغي أن نرجع فيه إلى أن من النصوص ما لم يكن مجال للاختلاف فيه، وهو الذي اتفقت الفتاوي فيه، وانعقد الاجماع على مقتضى ما استفيد من تلك الأدلة وهو ما نعبر عنه بالنص وقسم آخر، هو ما يرجع إلى الظاهر، أو إلى المؤول أو إلى غير ذلك : هو الذي وقع الاختلاف فيه بناء على أن المقتضى يصلح لأن يكون شيئا وغيره بحسب اختلاف المحملين اللذين يحمل عليهما النص المفرد أو تحمل عليه دلالة التركيب.

وفي هذا - ولا سيما فيما يرجع من هذه الأدلة إلى القرآن العظيم - ما يرجع إلى معنى من معاني الاعجاز يمكن أن يتبين بأن الله تعالى قد أراد من بعض الأدلة أن تكون بيّنة يقينية واضحة. وأراد من البعض الآخر أن يكون مشتملا على ما اشتمل عليه من الاجمال أو من قابلية التأويل أم من غير ذلك. لأنه تعالى يعلم أن ما لا مجال للخروج عن الحكم الواحد فيه هو الذي أورد دليله نصيا وأن ما يرى تعالى أن للمكلف مندوحة المسعى في أن يكون على هذا الموضع أو على ذلك بالنسبة إلى هذا الحكم، هو الذي جعل دليله قابلا للتأويل بناء على مقتضى مقام الاعجاز أولا، والحكمة التشريعية ثانيا.

وقد حاول العلامة اللغوي المشهور الأندلسي ابن السيد البطليوسي أن يجعل جميع الخلاف الذي حدث بين المسلمين سواء في الأصول، أعني المسائل العقائدية، أم في الفروع على الأحكام الفقهية، راجعا إلى اختلاف مقتضيات الألفاظ، فأرجع جميع ذلك إلى اختلاف الناس في دلالات التراكيب وإلى اختلافهم في وضع أحكام بناء الجملة العربية أعني أحكام النحو.

وأما الأمر الثاني، وهو تعارض الأحاديث مع اختلاف طرق الترجيح واختلاف مسالك القياس، فإنها لا محالة إذا تعارضت الأحاديث ولزم أن يجمع بينها أو أن يرجح أحدها على الآخر فإن هنالك طرقاً في الترجيح. وهذه الطرق راجعة إلى تقديرات ذهنية وإلى اختيارات ذوقية وإلى أساليب تطبيقية للقواعد الشرعية أو للقواعد العملية، بحيث إن الناس يختلفون في طرق الترجيح بحسب اختلاف التقديرات الشخصية التي يقدر كل فقيه بها المرجح الذي يعتمد عليه.

والأمر الثالث وهو اختلاف مسالك العلة يرجع كذلك إلى اختلاف التقديرات الشخصية التي يقدر الفقيه العلة في الحكم بها وإن لم يدل عليها بطريق واضح. ثم أن يقدر المسلك الذي يسلك منه إلى استفادة العلة، في حال أنه يمكن أن يسلك من مسلك آخر، ولكنه اطمأن إلى أن هذا المسلك هو الكفيل بأن يصل به إلى إدراك الحكم الإلهي بحسب ما يبذل فيه جهده وطاقته للخروج من الإثم.

فكان هذان الأمران الثاني والثالث راجعين إلى اختلاف التقادير الشخصية التي تختلف بين أذهان المجتهدين الفقهاء ومداركهم.

اجتهاد في أسباب اختلاف الاجتهاد :

وإذا كان ابن خلدون قد حصر الأسباب الموجهة للخلاف في هذه الثلاثة فإننا نستطيع أن نضيف إلى ما أتى به سببين آخرين نرى في تصرفات الاستدلالات الفقهية ما يشهد بأن لهما أثراً واضحاً في اختلاف تقدير الأحكام.

فالرابع - وهو الأول مما نضيفه إلى ثلاثة ابن خلدون - هو اختلاف النزعات الشخصية للمجتهدين. ولا نعني بالنزعات الشخصية هنا ما يرجع إلى الميل أو إلى الهوى. ولكننا نعني به ما يرجع إلى التقدير الذي يستند إلى طبع خاص في استفادة الحكم لذلك الفقيه يجنح به إلى معنى

من آثار التسامح في تقدير الحكم الشرعي أحياناً، أو إلى معنى من التشدد في تقدير الحكم الشرعي.

وهذا ما نراه فيما ثبت عند الصحابة من اعتبار نزعات شخصية في تقرير أحكام شرعية خاصة بأصحابها لم تنكر عليهم ولم يتابعوا فيها، وليست من موجبات الاختلاف التي تقدمت، ولكنها راجعة إلى ترجيحات ربما تكون آيلة إلى ما عبّر عنه بعد ذلك عند الفقهاء المتأخرين بالاستحسان، وهذا كما قيل في أمور نسبت إلى أبي ذر الغفاري رضي الله عنه، وأخرى نقلت من الطرق الصحيحة عن أبي الدرداء في اختلافه مع معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما حتى قال له : "لا أسألك في أرض أنت فيها".

وما عرف مما اشتهر من تشديدات ابن عباس، وترخيصات ابن عمر - التي أشار إليها بالعكس من تشديدات ابن عمر وترخيصات ابن عباس - أشار إليها أبو جعفر المنصور في إشارته على مالك بن أنس رضي الله عنه في تصنيف "الموطأ" فقال : تجنب فيه رخص ابن عباس وتشديدات ابن عمر.

والأمر الخامس هو ما يرجع إلى الأثر الإقليمي : فإن تفرق الفقهاء بين هذه المراكز قد جعل من الأوضاع الطبيعية والأوضاع الاجتماعية لكل إقليم ما يجعل الحادثة الواحدة عندما تحدث في هذا الإقليم ويحدث مثلها في إقليم آخر متصورة في كل من الإقليمين بملاسات تختلف عن التي تصوّرت بها في الإقليم الآخر، بصورة تعطي الفقيه مجالاً لتقدير المعنى الذي يحقق العلة أو المصلحة الشرعية، بما لا يحقق به الفقيه الآخر، لأن الملاسات اختلفت وإن كانت الحادثة متحدة أو متقاربة ما في كل إقليم من ملاسات اتصلت بالحادثة المستفتى عنها.

وعلى هذا فإن أسباب الاختلاف قد تكونت وتعددت فيما ذكره ابن خلدون، وفيما يمكن أن يضاف إليه، وفيما يمكن أن يزداد على ذلك من أسباب أخرى.

وبناء على هذا اختلفت أقوال الصحابة وفتاويهم. وبهذا الفقه أو الفتوى التي كانت مختلفة فيما تقرره بالنسبة إلى الحوادث المتقاربة أو المتحدة، تكون الفقهاء في الجيل الثاني وهو عصر التابعين، فكان تكون فقهاء التابعين بفقهاء الصحابة. فقد التف حول كل فقيه من فقهاء الصحابة، أو حول كل طائفة في مصر من الأمصار، جماعة ممن قصدوا في التفافهم حوله أن يسلكوا مسلكه، وأن يتعودوا على طريقته، وأن يتخرجوا بالوصول إلى غايته في مقدرته على الافتاء وتقرير الاحكام الفقهية فتخرجوا تخرجاً عملياً بالمخالطة والممارسة، أثر فيهم انطباع السلائق والطباع التي كانت للفقهاء من الصحابة الذين التف حولهم هؤلاء الفقهاء الناشئون من التابعين وقد تكونت فيهم ملكات من هذه المخالطة والممارسة بمقتضاها أصبح كل واحد يستطيع الفتوى ويتمكن منها على نحو ما كان قدوته يستطيع الفتوى ويتمكن منها. ومع تأثره منها بالطبع الخاص والعوامل التي كان يسلك بها وإن لم يكن أستاذه يذكر تلك الأسباب ولا يقرر الأدلة التي يستند إليها.

وعلى ذلك تكون فقهاء التابعين في الجيل الثاني فجاء فقهاء المدينة السبعة المشهورون من أمثال عروة، وسليمان بن يسار، وسعيد بن المسيب وغير هؤلاء، وجاء فقهاء مكة من أصحاب ابن عباس من أمثال مجاهد، وعكرمة وعطاء، وفقهاء العراق من أمثال إبراهيم النخعي وفقهاء الشام من أمثال أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز. وفقهاء مصر من أمثال يزيد ابن أبي حديد، فكان هؤلاء سائرين على نفس المناهج متكونين تكون ملكات، ليس عندهم القواعد ولا الأدلة ولا يكشفون استدلالاتهم ولكنهم يسيرون بطريقة سليقة انطباعية ترجع إلى الملكات، على النحو الذي كان

يسير عليه الأساتيد العظام من فقهاء الصحابة الجلة الذين تكونوا بهم
وتخرجوا عليهم.

الجيل الثالث :

فلما جاء الجيل الثالث وهو جيل تابعي التابعين الذين كان
ظهورهم من أوائل القرن الثاني، فانهم تكونوا بين يدي فقهاء التابعين
كما تكون فقهاء التابعين بين يدي فقهاء الصحابة رضي الله عنهم. فكان
هذا التكون تكونا بالسليقة والانطباع والملكة. وكان الاختلاف المتسلسل
من الجيل الأول والثاني ومن الثالث اختلافا، وإن لم يكن كاشفا عن
اختلاف الأدلة وعن اختلاف التقديرات، إلا أنه يوصل إلى ذلك الاختلاف
ويشير إليه.

فالأحكام التي هي فروع لم تختلف طبعا إلا باختلاف الأصول
التي استندت إليها.

ولذلك فإن هذا الجيل الثالث، وهو جيل تابعي التابعين من أوائل
القرن الثاني التفتوا إلى استقراء صور الاجتهاد، كما التفت علماء
العربية إلى استقراء أساليب بناء الكلام العربي. فانقل ما كان مأخوذا
أخذ الملكات والسلائق وأصبح مأخوذا أخذ القواعد والأصول.

فكان الجيل الثالث من الفقهاء، وهو جيل تابعي التابعين، قد
توجهوا إلى الاجتهاد الجاري عندهم بفتاويهم، وفتاوي التابعين وفتاوي
الصحابة، وأرادوا أن يستقروا استقراء جزئيا يستخرجون منه بالمقارنة
أصولا اجمالية أو أدلة عامة هي عبارة عن القواعد التي أصبحت أدلة
الفقه الاجمالية. فكان هذا الدور - وهو دور تابعي التابعين - دور استقرار
المذاهب.

فاختلاف الفقه من قبل لم يكن اختلاف مذاهب وإنما كان اختلاف أقوال وفتاوى حتى أننا إذا عبرنا عن ذلك بالمذاهب فإنما هو معنى من التسامح فإذا قلنا مذهب عطاء أو مذهب فقهاء المدينة، فإنما نتسامح في ذلك تسامحا لأن المذهب الذي له قواعد واضحة وأصول مقررة لم يكن موجودا وإنما الذي كان موجودا يومئذ هو الفتاوى التي كان الفقهاء يفتون بها مختلفا بعضها عن بعض.

ولما اتجه فقهاء الجيل الثالث، وهم فقهاء تابعي التابعين، إلى وضع الأصول فإن هذا الذي يعكّل لنا أن المجتهدين الذين استقرت بهم المذاهب بمعناها المعروف هم الذين كان كل واحد منهم يعتبر ثمرة لمصر من الأمصار، وأثرا من آثار البيئات الفقهية المتوزعة بين تلك الأمصار.

فظهر مالك بن أنس للمدينة وظهر سفيان الثوري ثم الشافعي لمكة وظهر أبو حنيفة للعراق وظهر الأوزاعي للشام وظهر الليث بن سعد لمصر.

فإذا أضفنا إلى هؤلاء الخمسة، الذين هم فقهاء الأمصار الكبار الذين طبعت مذاهبهم ودونت، وسار الناس عليها فيما بعد وأصبحت مذاهب، إذا أضفنا إلى هؤلاء اثنين - ممن دونت مذاهبهم - ظهرا في بغداد، وكان لظهورهما في العراق أثر عكسي، لاتجاه الفقه العراقي كما يعبر عنه الآن برد الفعل، وهما أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصفهاني على درجتين، فإن الأئمة السبعة نعتبرهم آثارا لتقرير الأحكام الشرعية وهما عنصر الرأي وعنصر الأثر.

فان الاجتهاد لما كان استدلالا بالأدلة الاجمالية التي هي نصوص قولية وكان استنباطا من تلك الأدلة بتقديرات ذهنية، فانه لا مناص من النظر كثر أو قل، ولذلك فإن هذين العنصرين، وهما الرأي والحديث أو الأثر والنظر أو الرواية والدراية، هما عنصران ضروريان لكل عمل اجتهادي فقهي.

فما من إمام من هذه الأئمة إلا وقد اعتمد على الأثر واعتمد على الرأي. إلا أن التفاوت فيما بينهم والاختلاف فيما بين مناهجهم إنما ظهر في النسبة التقديرية التي بين الرأي والأثر، أي في التفاوت الذي بين هذا وذاك. فمنهم من جعل لعنصر الرأي حظاً أوفر من عنصر الأثر، ومنهم من جعل لعنصر الأثر حظاً أوفر من عنصر الرأي. فانقسموا بذلك في نظر أنفسهم ونظر الناس اليهم إلى أهل الرأي وأهل الأثر، أو أهل العلم وأهل الفقه.

أصول الفقه :

وكانت الأصول المتفق عليها هي الأصول الأربعة التي اعتبرت أدلة الفقه المتفق عليها وهي الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس. لكن مع الاتفاق على إعمال الرأي وعلى إعمال الأثر، ثم مع الاتفاق على أن الأصول والأحكام ترجع إلى هذه الأربعة وهي الكتاب، والسنة، والاجماع، والقياس، فانهم قد اختلفوا أولاً في تقدير نسبة الرأي بالنسبة للأثر، وثانياً اختلفوا في التقدير الجزئي لكل دليل من هذه الأدلة المتفق عليها بمعنى الكلمة. فمع الاتفاق على أن الكتاب دليل للأحكام الشرعية اختلف الفقهاء في أن الكتاب يكون دليلاً في منطوقه ومفهومه معاً، أو يكون دليلاً بمنطوقه فقط، وهم الذين عطلوا المفاهيم.

ثم اختلفوا في صيغة الأمر مثلاً هل تقتضي الوجوب أو تقتضي الندب فكان ذلك خلافاً تفصيلياً في أصل وقع الاتفاق عليه كلياً ولكن اختلف في تطبيقه التفصيلي على مسالك الاستدلال به على الأحكام.

وفي السنة، بعد الاتفاق على أن السنة دليل من أدلة الأحكام اختلفت طرائق الفقهاء في خبر الآحاد. فمنهم من ذهب إلى أنه يفيد اليقين وهو أحمد ابن حنبل ومنهم من ذهب إلى أنه لا يفيد إلا الظن وهو مذهب الجمهور. كما اختلفوا في أن الأصل في الرواة العدالة. وبني على ذلك

اختلافهم في قبول رواية مستور الحال. واختلفوا في حجية الحديث المرسل، فقال بحجيته بعضهم وأنكر حجيته الجمهور. واختلفوا في أن مخالفة مذهب الصحابي لمرويه تقدح في دلالة المروي أو لا تقدح.

ثم بعد اتّفاقهم على أنّ الإجماع دليل على الإجماع على الكلية، اختلفوا في أنّ الإجماع خاص بفقهاء الصحابة كما هي طريقة أحمد بن حنبل أو هو عام للفقهاء في كل عصر من العصور كما هي طريقة الجمهور.

واختلفوا في أنّ الإجماع القولي والإجماع السكوتي، أو هو قاصر على الإجماع القولي.

وفي القياس اتفقوا على حجيته إجمالاً ولكنهم اختلفوا في صورة تخلف الحكم عن العلة هل تقتضي تعطيل العلة بحيث لا يمكن أن يقاس عليها أو لا تقتضي وهو خلاف مشهور بين الشافعية والحنفية.

واختلفوا في معارضة خبر الواحد للقياس هل يقدم على خبر الواحد، أو يقدم خبر الواحد على القياس.

واختلفوا في أنّ القياس يكون حجة سواء أكان من القياس الجلي أو من القياس الخفي كما هو مذهب الجمهور، أو يقصر على القياس الجلي كما هو مذهب داود.

ثم جاءت وراء ذلك الأصول الخاصة المختلف فيها التي سمّاها الإمام الغزالي في "المستصفى" الأصول الموهومة في مقابلة أخرى التي سمّاها "الأصول القطعية" والتي عقد لها ابن الحاجب وتابعوه من أمثال الشيخ تاج الدين السبكي، باباً تابعاً للأبواب الأربعة سموه كتاب "الاستدلال". وهي مثل انفراد الحنفية بالقول بالاستحسان والقول بحجية قول الصحابي، وكقول المالكية انفراداً بحجية المصلحة المرسلّة، وحجية

عمل أهل المدينة، وحجية سدّ الذرائع. وقال الشافعية بحجية الاستصحاب مطلقاً أصلاً، وقولهم بلزوم الجمع بين مختلف الحديث بلا ترجيح وبلا رد، ويقول الصحابي أو بعمل أهل المدينة أو بالمصلحة المرسلّة. وظهر هذا المعنى من الاختلاف في آثارهم التي صدرت عنهم في عصرهم فابتدأوا يذكرون أدلّة طرق الاستدلال ويتناقشون فيها. وبين أيدينا من ذلك وثائق قيّمة تبرهن على الأمر الذي امتاز به هذا الدور الثالث الذي نسّميه دور استقرار المذاهب أو دور تابعي التابعين في أوائل القرن الثالث.

وثائق لاستقرار المذاهب :

فعندنا من ذلك مثلاً رسالة مالك بن أنس إلى الليث بن سعد، ورسالة الليث بن سعد إليه ممّا أورده القاضي عياض في "المدارك" و أورده ابن القيم في "أعلام الموقعين" ممّا يرجع إلى مناقشة استدلالية حادة ضيّقة فيما يرجع إلى حجية عمل أهل المدينة، وكان الذي جال في هذا المجال، وأبرز حقيقة معاني ما يسمّى بالأصول في القرن الثاني، وقد توفّى في أوائل القرن الثالث إنما هو الإمام محمد بن ادريس الشافعي رضي الله عنه.

فالشافعي بحكم اتصاله بمختلف المذاهب، حيث انه نشأ على الفقه المكي واتصل بالفقه المدني والفقه العراقي والفقه الشامي والفقه المصري، ورحل رحلة واسعة تمكّن بها من الاطلاع على أحاديث كثيرة تبين له باطلاعه عليها أنه ما من مذهب من المذاهب إلا وقد وقع في مخالفة أحدها، فانتصب يوضح منهجه الواضح فيما يسلكه هو خلافاً لغيره من الاستدلال ووضح ذلك في الأوضاع القيمة التي أدرجها في كتابه العظيم الجامع كتاب "الأم" فقد عقد في كتاب "الأم" كتباً مندرجة في جملة هذا الكتاب هي كتاب "جماع العلم" وكتاب "إبطال الاستحسان" وكتاب "اختلاف مالك والشافعي" وكتاب "الردّ على محمد بن الحسن".

وفي هذه الكتب بين الشافعي في "جماع العلم" مناقشة الذين لا يقولون بحجية الخبر. وبين في كتاب "ابطال الاستحسان" مناقشة أهل العراق في قولهم بالاستحسان، وبين في كتاب "اختلاف مالك والشافعي" مخالفة مالك لأحاديث رواها الشافعي عنه باعتبار أنه عارضها بعمل أهل المدينة أو عارضها بالمصالح المرسلة. وبين في كتاب "الرد على محمد ابن الحسن" مخالفة محمد بن الحسن رضي الله عنه لأحاديث رواها عنه الشافعي مع أنه لم يقل بها بناء على أنه قدم عليها بطريقة الترجيح أو بطريقة المعارضة بدليل آخر مثل الاستحسان.

ثم وضع كتابا خاصا ليس مندرجا في كتاب "الأم" وهو كتابه الذي سماه كتاب "اختلاف الحديث". ووضع فيه أولا : منهجا عاما نظريا بين فيه أنه لا يمكن في نظره أن يتعارض حديثان إلا أن يكون أحدهما ناسخا للآخر، أو أن يكون أحدهما غير ثابت والآخر ثابت. وأما إذا كان الحديثان ثابتين فلا بد من وجه يجمع بينهما بأن يجعل لكل منهما محملا، خلافا لجميع الأئمة الذين ردوا حديثا بحديث. وهذا هو الكتاب الذي سماه كتاب "اختلاف الحديث" وهو كتاب مطبوع على هامش الجزء السابع من الكتاب "الأم" في الطبعة الوحيدة لكتاب "الأم" التي هي طبعة بولاق سنة ألف وثلاثمائة وخمس وعشرين هجرية.

ثم انتقل الشافعي إلى دور آخر لم يبق فيه مرتبطا بالفصول التي رآها هو أو التي اختلف فيها مع غيره فردّ على الذين رأوها، وإنما انتصب يبين معنى الاستدلال والاجتهاد بما سماه "أبواب البيان". وبين الطرق اللازمة المتفق عليها والتي لا يمكن أن يجري اجتهاد في الاسلام إلا عليها. ثم بين الطرق المختلف فيها وناقشها على طريقته فناقش الاستحسان وناقش عمل أهل المدينة وناقش الذين يردون الأخبار.

وقد وضعت هذه الرسالة على ثلاث مراحل أو ثلاثة أطوار: فهو قد حررها أولاً في مكّة ووجه بها إلى الامام عبد الرحمان بن المهدي في العراق ثم لما اتصل بمالك وبأصحاب أبي حنيفة في العراق. ووسّع رحلته، أورد الآراء المخالفة لمناهجه الاستدلالية. فكان يوردها بقوله : قال القائل. وهذا هو القسم الثاني الذي يعبر عنه عند دارس الرسالة "بالرسالة الجديدة" في مقابلة القسم الأول الذي هو "الرسالة القديمة".

ثم لما استقرّ في مصر في الثماني سنين الأخيرة من حياته رضي الله عنه أعاد املاءها املاء جمع بين الرسالة القديمة والرسالة الجديدة فكان يقول : وهذا ما سبق منا بيانه في الرسالة الأولى. وعلى ذلك استقرّت صورتها الأخيرة التي نشرت بها النشرات المتعددة، وباعتبارها كان الشافعي رضي الله عنه واضع علم الأصول بحق لأنه الذي بين النواحي المختلفة من الاستدلال، وبين ما هو راجع الى محل الاتفاق بين الفقهاء وما هو راجع إلى الاختلاف بما وضع به نواة علم الأصول التي سار عليها الناس من بعده. فكان المبرز للقواعد لا الواضع لها كما قال الامام الرازي في تقرير ذلك : إنّ الامام الشافعي رضي الله عنه كان بالنسبة إلى الفقهاء كما كان أرسطوطاليس بالنسبة إلى الحكماء.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

المذهب المالكي(*)

باسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كان لي صديق يشتغل بجمع مكتبة خاصّة له ويودّ بسليم ذوقه أن يجعل على كلّ خزانة من خزائن كتبه صورة ترتبط ارتباطا وثيقا بالموضوع الذي تشتمل تلك الخزانة على كتبه.

فاستعان بي يوما في هذا الصدد بعد أن وضع مثالا تخصيص "بسم الله الرحمن الرحيم" على خزانة التفسير. ووضع صورة الروضة النبوية الشريفة على خزانة الحديث. فجاء يطلب منّي رأيا في الصورة التي يضعها على خزانة الفقه المالكي فقلت له : أنا آتيك بها مفاجأة وهدية ودادية رمزية لتكون اشتراكا لجهد مقل في تكوين مكتبتك الجميلة هذه.

وذهبت أبحث عن صور ممثلة للمعاني الروحانية السامية التي في هذه المدينة المباركة: مدينة فاس حتى وقعت على الصورة المطلوبة فأتيت بها لصاحبي ووضعتها على خزانة الفقه المالكي، عنوانا على أنها أكبر صورة تمثل للمعرض الحسي المجسم ما في الفقه المالكي من معان أدبية تربط بين هذه المدينة وبين الفقه المالكي.

(*) أُلقيت بكلية الشريعة بفاس، في 5 صفر 1386/25 ماي 1966.

فلما دعيت إلى محاضرة سيادتكم في هذه الليلة ترددت بالأمس في الموضوع الذي أجعله محل حديثي فتبادرت إليّ هذه القصة القديمة التي كانت بيني وبين صديقي القديم، فقلت لأجعلنّ موضوع حديثي إن شاء الله الكلام على المذهب المالكي. وبدت لي فكرة وهو أن الناس في الغالب يعتقدون أن المذاهب هي أمور ملتزمة متحجرة جامدة، وأن الذين يقولون إنهم على المذهب المالكي، أو إنهم على المذهب الحنفي أو على غيرهما من المذاهب، إنما يسировون في حقيقة الأمر على شيء بقي غير متطور منذ أكثر من ألف سنة، لأنهم يعتقدون أن المذهب هو عبارة عن تقليد ملتزم مضروب.

فأردت أن أجادبكم الليلة أطراف الحديث في بيان نظرية تتعلّق بالمذهب المالكي كما تتعلّق بغيره من المذاهب على سبيل الاجمال، وهي أن هذه المذاهب ما كانت شيئاً ملتزماً، ولا كانت تقليداً مطلقاً. وإنما كانت كاسمها مذاهب : هي عبارة عن أصول وضعت لبيان طرائق الاستدلال التي تستخرج بها الأحكام التفصيلية وهي الفقه، من أدلتها الاجمالية التي هي أصول الفقه، وأنّ هذا العمل الذي هو الفقه، إذا كانت الأصول التي قد وضعت له قد كونت مذهبا فإن استمرار تطبيقها واستخراج المسائل منها والنظر لكل عصر من العصور إلى ما يتأكّد النظر إليه فيه، والمجانسة بين الأحكام الفقهية وبين مقتضيات كلّ عصر من العصور، هو أمر لم يزل مطردا سائرا في المذهب المالكي وفي غيره من المذاهب لكن على طريقة حكيمة رشيدة هي التي يصحّ إن أردنا أن نسميها بالتطور أن تسمّى تطورا، لأن التطور ليس هو الفوضى وليس هو التهور.

تطور المذهب المالكي :

فلذلك لما نظرت إلى المذهب المالكي في تطوره تبين لي أن لهذا المذهب مراحل في تطوره هي التي جعلتها موضوع حديثي أمامكم في هذه الليلة.

فانه لا يخفى أن هذا المذهب المالكي نشأ في دار الهجرة : المدينة المنورة، وأن نشأته في الحقيقة إنما كانت أثرا امتداديا لأطوار سبقتها في الجيلين الماضيين اللذين بين نشأة هذا المذهب الزكي وبين عصر النبي صلى الله عليه وسلم، ونعني بهما جيل الفقهاء من الصحابة ثم جيل الفقهاء من التابعين.

فنشأ هذا المذهب في الجيل الثالث وهو جيل تابعي التابعين. وكان إمامه فقيها متخرجاً، كغيره من الفقهاء، بالفقهاء الذين أدركهم من التابعين وهم فقهاء المدينة المشهورون. وكان هؤلاء قد تخرجوا في فقههم بفقهاء الصحابة الذين كانوا مستقرين في المدينة المنورة، وتكوّنت بهم البيئة الفقهية للمدينة المنورة كما تكوّنت بغيرهم بيئات فقهية أخرى للأمصار الفقهية بالعراق وبالشام وبمصر وبمكة المكرمة.

فكان ظهور مالك بن أنس رضي الله عنه، لم يحدث أمراً جديداً في هذا الفقه الذي استمر متسلسلاً من عصر فقهاء الصحابة إلى فقهاء التابعين حتى تلقاه مالك بن أنس ولم يحدث فيه شيئاً جديداً، إلا أنه درج على الطريقة أو المنهج الفقهي الذي وجد الناس متعاقدين عليه من قبله. ثم إنه زاد على ذلك أن استقرأ من الأمر الواقعي العملي بتتبع فروع الفتاوي وجزئيات الأحكام الشرعية التفصيلية التي اجتهد فيها هو واجتهد فيها من قبله من فقهاء الصحابة وفقهاء التابعين فاستخرج من استقراءها أصولاً تتعلق بالطرائق الاستدلالية الاستنتاجية التي ينبغي، فيما يرى هو وفيما يدرك من سيرة الفقهاء الذين اقتدى بهم وتكون بتخرجه بهم من قبل، أن يكون السير عليها في استنباط الأحكام الفرعية التفصيلية من أصولها الإجمالية. فكان ظهور الأصول لتلك البيئة الفقهية المدنية على يد مالك بن أنس. ولذلك اشتهر هذا المذهب بالإضافة إلى اسمه ف قيل : المذهب المالكي.

لأننا إذا نظرنا إلى ما قبله تبين لنا أنه لم يكن منشأ ولا مخترعا
ولا مبتدعا.

وإذا نظرنا إلى ما بعده، تبين لنا أنه لم يكن متبعا التزاما ولا
مقتدى به على معنى لا يقبل الخلاف فيما بينه وبين أصحابه.

لماذا سمي بالمذهب المالكي :

فالمذهب المالكي لم يسم مالكا حينئذ إلا لأن الأصول والمبادئ
الكلية التي تتعلق بالطرائق الاستنتاجية التي بها تستخرج الأحكام
التفصيلية من أدلتها الاجمالية، أو التي ترجع بالمعنى الواضح إلى حجية
أنواع من الأدلة يراها حجة في إثبات الأحكام، وإلى تقرير أن أنواعا
أخرى قد يراها غيره لا يرى هو حجيتها.

كان هذا المعنى هو الذي جعل مالكا واضعا لأصول المذهب حتى
صح أن ينسب المذهب إليه وصح أن يحسب فقهاء هذا المذهب عليه مع
أنهم قد يوافقونه وقد يخالفونه.

وهذا هو الذي يتبين لنا في أننا عندما نلاحظ الجدل الذي كان
يدور بين مالك رضي الله عنه وبين إخوانه الأئمة المجتهدين رضي الله عنهم
في عصره، نجد دائرا حول هذا المعنى من المناهج الاستدلالية لا قاصرا
على الأحكام التفصيلية. وناهيك في هذا بالمناظرة الكتابية الشهيرة أو
المراسلة الدائرة بين الامامين الجليلين مالك بن أنس والليث بن سعد فيما
يرجع إلى حجية عمل أهل المدينة مما أورد بعضه الإمام القاضي عياض
في "المدارك" و أورد بعضه الآخر الشيخ ابن قيم الجوزية في كتابه "أعلام
الموقعين".

وإننا لننظر في كلام مالك بن أنس رضي الله عنه الذي صنفه هو
بنفسه في "الموطأ" أو الذي روي عنه بطريق أصحابه في الكتب التي

جمعت الروايات عنه من "المدونة" أو "العتبية" أو "الواضحة" فنجد أنه يرجع دائما بالفتوى أو تقرير الحكم التفصيلي إلى الأصل الذي يرجع إليه، الذي هو دليله الذي يعتبره الحجة الاجمالية التي استخرج منها ذلك الحكم التفصيلي.

ولما وضع مالك هذه الأصول وسار عليها في اجتهاده واعتبرها معبرة عن الطريقة التي كان يسير عليها الفقه في بيئته - وهي المدينة المنورة من قبل - بدون أن يقع الإفصاح عنها من قبل، كما وضع علماء العربية قواعد العربية بالاستقراء، فكانت مطابقة لضبط المناهج التي سار عليها العرب بالسليقة والتي يسировون بمقتضاها إلا أنهم لم يكونوا يعرفونها ولا يعبرون عنها، لأنهم كانوا يتناولون الأمر بالسليقة. فأصبح الأمر متناولا بالضوابط والقواعد والأصول.

اجتهاد مالك وتلاميذه :

فلما تكون مالك بن أنس رجال من الفقهاء، كما تكون هو بالفقهاء الذين قبله من فقهاء التابعين، فإن هؤلاء الذين تكونوا به أصبحوا منتسبين إليه، فأصبحوا يعتبرون مالكية أو أصحاب مالك بن أنس أو تلاميذ مالك ابن أنس، وهم في الحقيقة إنما كانوا مجتهدين كما كان مالك مجتهدا، إلا أن اجتهادهم كان اجتهادا مقيدا، واجتهاد إمامهم كان اجتهادا مطلقا.

ومعنى الاطلاق والتقييد هنا يرجع إلى معنيي الأصول والفروع. فإن الذي اجتهد في وضع الأصول والذي نظر فيما ينبغي أن يكون حجة، وما لا ينبغي أن يكون حجة، وقرر مثلا أن عمل أهل المدينة حجة، وأن الاستحسان ليس بحجة، وسد الذريعة حجة، وأن قول الصحابي ليس بحجة، إلى غير ذلك، هو مالك بن أنس. فكون بذلك منهجا في الطريقة الاستدلالية، فجاء أصحابه مجتهدين متكونين تكونه في الاجتهاد.

ولكنهم جعلوا هذه الأصول التي وضعها مالك رضي الله عنه بالاستقراء فجعلها ضابطة لحجية ما يمكن أن تستخرج منه لأحكام الشرعية التفصيلية والعملية والتشريعية فالتزموا ذلك فكان مقيداً لاجتهادهم لأنهم أصبحوا يجتهدون في الفروع ولا يجتهدون في الأصول بينما كان هو يجتهد في الأصول وفي الفروع.

فاذا قيل إنهم مالكية فإنهم مالكية في الأصول ومالكية في المنهج. ولكنهم لم يكونوا مقيدين كما يقيد المستفتي مفتيه، بأنهم كانوا ينظرون في الأدلة كما ينظر مالك، ويستخرجون منها الفروع كما يستخرج، بدليل أنهم اختلفوا عن إمامهم اختلافاً واضحاً في مسائل كثيرة أصبحت هي قوام الدراسة الفقهية. ومع ذلك فإنهم، فيما يرجع إلى حجية الأصول التي يرجع إليها في استخراج الأحكام الفرعية، قد كانوا متبعين للطريقة الأصلية المنهجية التي وضعها مالك بن أنس استقراء من سير الفقه على عهد الصحابة وعهد التابعين رضي الله عنهم.

وهؤلاء الذين تكونوا بمالك وتخرجوا به مجتهدين مقيدين فكانوا أصحابه وخلفاءه وأتباعه، كانوا أتباعه في طريقته الاجتهادية وفي منهجه الأصولي. واجتهدوا اجتهداً تفرعياً على مقتضى تلك الأصول التي لم يخالفوا مالكا فيها والتزموها، وإن لم يلتزموا الفتاوى الجزئية في المسائل العملية التفصيلية التي ابتدأها هو.

كان هؤلاء لم يبقوا مستقرين منحصرين في البيئة تكون فيها الفقه المالكي على عهد مالك بن أنس. ولكنهم بدأوا من حياته يتفرقون فتكونت بهم حركة جديدة في المذهب المالكي هي الحركة التي نستطيع أن نطلق على أن نسميها بدور التفرع.

مراكز جديدة للمذهب :

وإذا كان المذهب المالكي في الدور الذي قبل هذا، وهو دور وضع الأصول الذي نستطيع أن نصلح أيضا على تسميته بدور التأصيل، إذا كان المذهب في هذا الدور الأول ذا مركز واحد وبيئة واحدة وهي المدينة المنورة فإنه في الدور الثاني، وهو عمل التفرع، قد توزع على مراكز هي المركز الأصلي وهو المدينة المنورة وأربعة مراكز أخرى هي العراق ومصر وإفريقية والأندلس.

فكما كان في المدينة المنورة رجال من أصحاب مالك، من أمثال عبد الله ابن نافع وعبد الملك ابن الماجشون، فقد كان لأصحابه رجال بالعراق تكونت بهم بيئة مالكية عراقية مثل عبد الله بن مسلمة القعنبي، وكان رجال آخرون من أصحابه في مصر، وهم الأكثر عددا والأسمى قدرا، إذ كان منهم أكبر أصحابه وأتمهم قياما على فقهه وهو الإمام عبد الرحمان ابن القاسم العتقي، كما كان معه رجال كثيرون من أصحابه من أمثال أشهب وابن وهب وابن عبد الحكم وغير هؤلاء.

وكان في إفريقية بين تونس والقيروان مركز آخر هو الذي تكون بعلي بن زياد في تونس، وأسد بن الفرات في القيروان. ويعتبر المركز التونسي أصلا لمركز القيروان لأن أسد بن الفرات تخرج بعلي بن زياد.

والمركز الخامس من هذه المراكز هو الذي تكون في الأندلس بأمثال زياد ابن عبد الرحمان المشهور بشبظون ويحيى بن يحيى الليثي وغيرهما.

تدوين المذهب في إفريقية والاندلس :

فأصبح المذهب المالكي في دور التفرع - أعني في النصف الثاني من القرن الثاني - تجري فيه حركة الافتاء على أصول مالك وتقرير القواعد وتقرير الجزئيات في الأحكام العملية التفصيلية على القواعد التي قررها مالك في حجية ما قرر حجيته من أصول الفقه.

وابتداً في هذا الدور تدوين الفقه المالكي كتابة لأنه إذا كان مالك قد ألّف "الموطأ" الذي هو كتاب علم وفقه أو كتاب أثر ونظر، فإن ناحية الفقه باعتبار التفريع التي يعبر عنها بالمسائل لم تدوّن من طرف مالك رضي الله عنه في حياته، وإنما ابتداً بعده أصحابه في تدوينها. وكان الأسبق إلى ذلك علي بن زياد فقيه تونس.

وبعلي بن زياد تكون الفقيهان الجليلان اللذان قام عليهما دور تدوين المذهب المالكي اشتراكاً مع علي بن زياد، ومع ابن القاطن كما سيأتي بيان ذلك : وهما أسد بن الفرات وسحنون عبد السلام بن سعيد التنوخي، فكان تكون أسد بن الفرات وسحنون بعلي بن زياد موجهاً لكلّ منهما إلى أن يدونا، إلى أن يكتبوا الكتب الجامعة للمسائل الفقهية على قول مالك وأصحابه.

فكما دوّن علي بن زياد كتابه الذي سماه "خير من زنته" ودوّن أسد بن الفرات "مدونة". وذهب سحنون يتدارك تلك "المدونة" مع أسد بن الفرات وقد تلقّاها معا عن علي بن زياد، فكانت القصة المشهورة في أنّ سحنونا لاحظ فيما كتبه أسد بن الفرات نبوات أو اختلافات عما يظن أنّه سمعه من علي بن زياد، فحدا به ذلك - إخلاصاً في خدمة دين الله ونصحا لله ولرسوله ولعامة المسلمين - حدا به ذلك إلى أن يرجع في تحقيق ما وقع له فيه الشك، وما اتهم فيه ما أخذه عن أسد بن الفرات بالاضطراب، أن يرجع إلى الذي كان مسلماً له من بين أصحاب مالك جميعاً بأنه أقمهم قياماً على فقه مالك وأكثرهم ملازمة له، وأكثرهم اتقانا لضبط ما روي عنه من المسائل، وهو عبد الرحمان بن القاسم. فتوجه سحنون إلى مصر كما هو معروف وصدرت عنه "المدونة" التي تعتبر في الحقيقة أثراً لأربعة من الرجال على التعاقب : هم علي بن زياد المدون الأول وأسد بن الفرات مدون "المدونة" التي عرضها سحنون على ابن القاسم، وابن القاسم الذي صححت لديه مدونة أسد بن الفرات "الاسدية"، وسحنون الذي كتب

خلاصة ما سمع من ابن القاسم مع ما سمع من غيره من أصحاب مالك
بافريقية وبمصر.

وصدرت الكتب الجامعة لمسائل الفقه المالكي من مصادر
أخرى. فصدرت مع الذين ينقل أقوالهم في مستندات تلك الأقوال
على طريقة لم يشترك معه غيره فيها من الأئمة الذين عاصروه أو تقدموه
من رجال هذا الدور.

وظهر في الأندلس العتبي بمستخرجته "العتبية"، وابن عبد البر
بكتاب "الكافي"، وابن أبي زمنين في شرحه على "المدونة" وبمختصره في
فقه القضاء المنتخب، والباجي بشرحه على "المدونة" بمختصره في فقه
القضاء المنتخب، والباجي بشرحه على المدونة أيضا.

فتكون من هؤلاء الأربعة رجال تعاقبوا على حياة تتصور أحداثها
في جزئياتها وملابساتها بخلاف ما تتصور به الأحداث التي تجري في
البيئة القيروانية. ولكنهم وجدوا من مادة الأحكام الفقهية التي في
مصادر دور التفرع ما تمكّنوا بحسن البحث فيه وحسن النظر في محل
انطباقه على تلك الحوادث، وحسن تصوير الحادثات، بما مكنهم من أن
يستخرجوا فتاوي لجميع أهل القضايا التي عرضت، كما نرى ذلك متبعا
بذكر المنقول والموصوف، ملخصة كالعتبية التي هي من نوع المختصرات،
وكما نراه في كتاب ابن عبد البر وهو "الكافي"، وكما نراه في شرح ابن
أبي زمنين على "المدونة" وهو موجود هنا بخزانة جامع القرويين، أو ما
يورده أبو الوليد الباجي بنفسه من آثار ذلك في شرحه على "الموطأ" وهو
"المنتقى".

في العراق ومصر :

وظهر في العراق أمثال القاضي إسماعيل بن حماد، وأبي بكر الأبهري، والقاضي عبد الوهاب بن نصر. فتناولوا المذهب المالكي على نفس الطريقة التي تناول بها هذا المذهب القرويون والأندلسيون.

فوضع القاضي إسماعيل كتابه "المبسوط" الذي حذا به حذو "مبسوط" الإمام محمد بن الحسن بالنسبة إلى مذهب الإمام أبي حنيفة. ووضع أبو بكر الأبهري شرحه على مختصر ابن عبد الحكم. ووضع القاضي عبد الوهاب تلخيصه المشهور - الذي أصبح عمدة من عمد المذهب - وهو كتاب "التلقين".

وظهر في مصر ابن شعبان الذي وضع كتاب "الزاهي" المشهور عند الفقهاء الذين يعبرون عنه أحيانا بالشعباني.

وإذا نحن نظرنا إلى هؤلاء الخمسة القرويين، والأربعة الأندلسيين والثلاثة العراقيين، والواحد المصري، الذين أخذناهم مثلاً لهذا الدور يتبين لنا أن واحداً من بينهم هو المتأخر عن جميعهم زماناً قد بدأ يدخل على هذا المنهج الذي ساروا عليه في دراسة الفقه من منتصف القرن الثالث إلى منتصف القرن الخامس، بدأ يدخل عليه نزعة جديدة وهو الإمام أبو الحسن اللّخمي فهو الذي ابتداءً يتصرف، بمعنى أنه ابتداءً يجنح إلى اللحاق برجال دور التفريع في منزلتهم من الاجتهاد المقيّد، فكان في شرحه على المدونة، "التبصرة" يعتمد أحيانا على نقد الأقوال من ناحية إسنادها. فيعتبر أن أحد القولين أصحّ من القول الآخر أي إسناداً. وأحيانا ينتقدها من ناحية رشاقة استخراجها من الأصول التي استخرجت بها، وهو ما يعبر عنه بالأولى. يقول أحيانا : وهذا أولى، أو ينظر إلى أنه الأقرب إلى تحقيق المصلحة المرعية من الشرع في تفريع ذلك الحكم وهو ما يقول فيه أحيانا : وهذا أرفع.

وليس من الخفي ما اشتهر به الإمام اللّخمي في هذا المعنى من التصرف في المذهب المالكي حتّى أن المتأخرين جعلوا تصرفات اللّخمي في المذهب المالكي، وما يأتي به من القول اختياراً، كما درج على ذلك الاصطلاح الذي بني عليه "مختصر" الشيخ خليل.

وتكوّن بالامام اللّخمي الامام أبو عبد الله المازري. فكان مع الحلبة التي عاصرتة من الفقهاء الذين نستطيع أن نذكر منهم على سبيل المثال الواضح أربعة : وهم المازري وابن بشير وابن رشد الكبير والقاضي عياض. فهؤلاء هم الذين سلكوا طريقة جديدة في خدمة الحكم هي الطريقة النقدية التي أسس منهاجها أبو الحسن اللّخمي. فصاروا في الفقه يتصرفون فيه تصرف تنقيح، وينتصبون في مختلف الأقوال انتصاب الحكم الذي يقضي بأن هذا مقبول وهذا ضعيف وهذا غير مقبول وهذا ضعيف السند في النقل وهذا ضعيف النظر في الأصول، وهذا مغرق في النظر في الأصول، وهذا محرج للناس أو مشدد على الناس إلى غير ذلك. وهي الطريقة التي درج عليها الامام المازري في شرحه على "التلقين"، للقاضي عبد الوهاب، ودرج عليها ابن بشير في شرحه على "المدونة" الذي سماه "التنبيه على مسائل التوجيه" وهو موجود أيضاً هنا في خزانة جامع القرويين العامة، ودرج عليه ابن رشد الحافظ الجدّ في كتاب "المقدمات الممهّدات" ثم في كتابه الجليل الذي سماه بـ "البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل" وهي الطريقة التي درج عليها القاضي عياض أيضاً في شرحه على "المدونة" أو تعليقاته على المدونة التي تسمّى "التنبيهات". وهي أيضاً مما يوجد شيء منه في خزانة جامع القرويين هنا.

مرحلة جديدة :

فكان المذهب المالكي قد تكون بهؤلاء تكوناً جديداً، إذ دخل عليه عنصر النقد والتنقيح والاختيار. وأصبحت الأقوال مختلفة في كل مسألة

مصنفة تصنيفا تقديريا، منها ما هو أولى، ومنها ما هو راجح، ومنها ما هو أصح، إلى غير ذلك، بحيث إنّ المذهب المالكي يعتبر بالأربعة على الخصوص الذين ملأوا صدر القرن السادس، يعتبر قد وضع وضعاً جديداً، أو ظهر في ثوب جديد، بناء على أن ما عليه الناس من بعد هؤلاء من تصنيف تقديري للأقوال، ووضع لها في سلم من التفاوت بحسب قيمتها كالرشاقة وفي صحة الاسناد، قد أصبح الناس فيه فيما بعد هذا القرن عالة على هذا القرن، وعلى هذه الأوضاع المهمة التي ترجع إلى هؤلاء الأربعة الأعلام.

وحدث أنّ هذا العمل الذي هو عمل دور التنقيح - الذي جرى في غير المذهب المالكي كما جرى في المذهب - قد ولد في المذهب الشافعي نزعة جديدة هي النزعة التي ظهر بها الإمام العظيم حجة الإسلام أبو حامد الغزالي.

فالغزالي درس فقه الشافعي على هذه الطريقة في كتبه المبسطة والمطوّلة مثل "البيسط والوسيط"، ثم بدا له بما كان عنده من رأي في النقد المنهجي للطريقة التي يسير عليها الفقه ولا سيما عند الشافعية وهي الطريقة الجدلية التي كانت روح الجدل فيها غالبية على روح الأصول، رأى بما بين من نقد للطريقة الجدلية في كتاب "إحياء علوم الدين" أنّ سعة النقل في الفقه وكثرة تعبيد الأقوال أمر لما تبين أنّ تلك الأقوال مرتبة ترتيباً تقديرياً، وأن بعضها أولى به من أن يؤخذ به من بعض، فإن الأولى ألا نأخذ إلا بالأولى، وأن نختصر الفقه اختصاراً جديداً نقتصر فيه على أخذ القول الراجح، أو القول المصحح من بين الأقوال المختلفة في كل مسألة فأخرج كتابه الذي لخصه من كتبه الأخرى وهو كتاب "الوجيز" مقتصر فيه على قول واحد وغير مشير إلى الأقوال الأخرى إلا بطريقة الإشارة، أو بطريقة الرمز بحيث إنه لا يذكر في كل مسألة. إلا قولاً واحداً.

ولقد كان هذا العمل الذي ظهر به الإمام الغزالي عملاً أعجب الناس به، لأنهم رأوا أنه في حقيقته متجاوب مع متطلّع الحاجات العامة إلى معرفة الأحكام الفقهية، وأنّ مجال النظر والنقد والشرح والتوجيه والتعليل - كما قال ابن رشد - إنّما ينبغي أن يرجع فيه إلى مجال آخر، وأن يقتصر فيه على الذين يريدون أن يصعدوا بأنفسهم إلى مراكز الفقهاء المجتهدين، وعلى ما اصطبغ به كتاب الغزالي "الوجيز" من إبداع في التحرير وإتقان في الضبط ودقة في الاختصار، فإن كثيراً من الفقهاء نظروا بعيداً فرأوا أن هذا المنهج الذي سلكه الغزالي - وإن كان مقبولاً بحسب ما رآه من الاعتبارات التي بينها في خطبة "الوجيز" وبينها من جهة أخرى في كتاب "إحياء علوم الدين" - فانه سيكون خطراً في المستقبل لأنه سيجعل الفقه ملتزماً التزاماً بصورة تنسي الناس الأقوال المختلفة، وتجعلهم في حرج من قول يطبق بالتزام، مع أنّ لهم مندوحة عن ذلك القول إلى أقوال أخرى لو أرادوا.

ابن رشد الحفيد :

ومن العجيب أن الوقفة في وجه هذا الأسلوب الجديد الذي طلع به الإمام الغزالي قد أتت من قريعه في ذلك العصر الذي ظهر في أواخر القرن السادس كما ظهر الغزالي في أوائل ذلك القرن، وهو الإمام الفقيه الحكيم ابن رشد الحفيد.

فان ابن رشد كان يتتبع الغزالي في كل مجال، وكل منهما كان مجاله الأصلي المجال الفقهي قبل أن يكون المجال الحكمي أو الكلامي أو الفلسفي له مجالاً. فتلاقيا في هذا المجال وليس في مجال الظرف. وجاء ابن رشد يلاحظ أن الطريقة التي درج عليها الغزالي إنّما تكون متجهة إلى إعداد شيء كثير من الفقه، وإلى تضيق المجال في تكوين الفقهاء حتى تقتل فيهم ملكة النظر ويضيق الأفق الفقهي أمام أنظارهم، فلا يتكون

منهم الفقيه الذي يستطيع أن يعالج الحوادث بحق بصورة يمكن أن تأخذ من أقوال المتقدمين، أو من التخريج على أصولهم ما يكون كفيلاً بتحقيق الحكم الشرعي المناسب للمصالح التي أمر الله تعالى بمراعاتها في تلك الجزئيات.

فوضع ابن رشد في آخر القرن السادس - تحدياً للغزالي - كتابه المشهور "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" وتوسع فيه ما شاء له بسبر في جمع الأقوال والمذاهب. فإذا كان الغزالي لم يرتض أن يجمع أقوال فقهاء مذهبه فإن ابن رشد قد جمع أقوال فقهاء مذهبه وغير مذهبه من المذاهب المتبعة يومئذ تقليداً، والمذاهب غير المتبعة والمذاهب المدونة والمذاهب غير المدونة، وأبرز على ذلك كتابه "بداية المجتهد" في مقابلة كتاب "الوجيز" للغزالي.

ولكن الحاجة التي نظر إليها ابن رشد من ذلك إنما كانت في حقيقة الأمر حاجة لا تدرك إلا بالنظر البعيد، لأن الإعدام الذي أعدم به جانب كثير من الفقه على هذه الطريقة التقنية الاختصاصية التي ذهب عليها الغزالي، إنما كان أمراً متلائماً مع حاجات الناس في ذلك العصر. وقد اطمأن الناس إليه اطمئناناً واضحاً، ووجدوا أن لا حرج في إلغاء تلك الأقوال، لأن الذي كانوا سائرين عليه قد كان صحيحاً قوي الأسناد محققاً للمصالح لا سيما مع تشابه الظروف.

المختصرات والموسوعات :

ولذلك فإن المالكية - وهذا ما يعود بنا إلى موضوعنا ويعيننا فيه بصورة خاصة - تأثروا بالطريقة التي درج عليها الغزالي، وهي طريقة الاقتصار والاختصار حتى ظن المالكية في مصر أن المذهب المالكي، الذي بدأ شأنه يضعف في العراق، إنما كان ذلك لأنه لم يفز بأوضاع محكمة مثل التي ظهر بها الإمام الغزالي في كتاب "الوجيز".

وهذه النزعة التي حدثت بالفقهاء المالكية في القرن التاسع - من المصريين على الخصوص - أن يتتبعوا طريقة الاختصار والاختصار.

فابتدأ ابن شاس بوضع كتابه الذي اختصر فيه المذهب المالكي اختصارا وسمّاه "الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة" وأشار في خطبته إلى هذا المعنى وهو أن المذهب المالكي قد قلّ أتباعه نظرا لاتساع الكتب التي يؤخذ منها الفقه وصعوبة معاناتها على الناس، وأنه لما رأى وضع الغزالي، أعجب به فوضع كتابه على مثاله حتى أن الفقهاء يقولون إن كثيرا من المسائل تسرّب فيها الحكم الشافعي لابن شاس لتأثره بمجارية وجيز الغزالي ومسايرته.

ثم جاء ابن الحاجب وهو رجل المختصرات، فاختصر الفقه المالكي كما اختصر الأصول، وكما اختصر النحو وكما اختصر الصرف، وكما اختصر جميع العلوم تقريبا في كتابه الجليل "جامع الأمهات" المشهور "بالمختصر" الذي جمع فيه أكثر من ستين ألف مسألة في ذلك المقدار الوجيز من الكلام. وأظهر فيه مثالا عجيبا من وفرة المعاني وكثرة المسائل مع قلة الألفاظ، مما جعله الكتاب المعتمد في أواخر القرن السابع وطيلة القرن الثامن ولا سيما في المغرب، ذلك الالتزام والاعتماد الذي تبرم به ابن خلدون وشكا منه.

وظهر بعد ابن الحاجب تلميذه شهاب الدين القرافي، فأراد في كتاب "الذخيرة" أن يجمع مثل ما جمع ابن الحاجب مع أن يبسط شيئا ما أكثر مما بسط ابن الحاجب، وأن يحيى ناحية الاستدلال والبحث النظري. وعلى ذلك وضع كتاب "الذخيرة" تبعا "لمختصر" ابن الحاجب و"جواهر" ابن شاس إلا أنه وسعه أكثر من ذلك.

وكانت الحلقة الرابعة في هذه السلسلة تلميذ القرافي الشيخ ابن راشد القفصي الذي وضع على منهج ابن الحاجب وعلى منهج القرافي مختصره الذي سماه "لباب اللباب".

وبهذا دخل المذهب المالكي في مذهب الالتزام الذي ضربه الإمام الغزالي على مذهب الشافعي وكان المذهب المالكي متأثراً بمسايرة المذهب الشافعي تأثراً واضحاً في هذا الصدد.

إلا أن وقفة جديدة في وجه هذا التيار ظهرت في القرن الثامن، كما ظهرت قبلها وقفة ابن رشد في أواخر القرن السادس، وهي وقفة إمام تونس الشيخ أبي عبد الله محمد ابن عرفة. فانه في الوقت الذي كان فيه الشيخ خليل يغرق في طريقة الالتزام، ويساير ابن الحاجب فيزيد عليه في كثرة المسائل حتى بلغ مائة ألف مسألة بالمنطوق غير المفهوم، ويزيد عليه بالاختصار حتى جاء "مختصر" خليل أقل مقدارا من مختصر ابن الحاجب مع أنه يزيد عليه بالمسائل بأربعين في المائة تقريبا.

في هذا الوقت كان الإمام ابن عرفة يقاوم هذه الطريقة في دروسه وفي فتاويه وفي تأليفه الجليل الذي سماه "المختصر" أيضا كأنه يتحدث به الشهرة التي اشتهر بها كتاب ابن الحاجب.

وسلك ابن عرفة في فقهه الطريقة التي عبر عنها أصحابه، أو عبر عنها هو بنفسه بالتفقه وهي الرجوع إلى الأقوال المتروكة أو المحكوم عليها بالضعف، أو المحكوم عليها بالمرجوحية للنظر فيها من النواحي النقدية التي سبق من قديم أن نظر في أمثالها على ذلك المنهج الإمام اللخمي في "التبصرة".

فنشأ هذا المنهج الجديد الذي هو منهج التفقه وهو أن الراجح راجح والمفتى به مفتى به ولكن لا مانع مع ذلك من أن ننظر إلى غير الراجح، وإلى غير المفتى به. وأن تناقش الأدلة بين هذا وذاك، لا على

معنى أننا سنفتي أو نحكم بتلك الأقوال المتروكة، ولكن على معنى أننا نجعل البحث فيها رياضة نظرية فقهية. وذلك ما عبر عنه بالتفقه فأحيا ابن عرفة بهذه الطريقة مجال الاتساع في الأقوال وأحيا منهج البحث بالاختيار والترجيح، وربما كان يأخذ ببعض ذلك في بعض فتاويه كما نقل عنه تلاميذه وخاصة الامام الأبي.

وإذا كان ابن عرفة قد وقف بهذه الطريقة عند حد التفقه لا الفقه بحيث إنه لم يعطها أثرا عمليا فان تلاميذه من بعده الذين نشأوا على طريقته قد جعلوا من هذا التفقه فقها، إذ أدخلوا في فتاويهم أو في أحكامهم - ولا سيما الذين تولوا منصب القضاء منهم - الاختيارات والترجيحات التي كان ابن عرفة يسير عليها كما نرى ذلك في نوازل البرزلي، وفي شرح ابن ناجي على المدونة، وفي شرح ابن ناجي على مختصر ابن الحاجب وفي أحكام ابن ناجي التي بني عليها كثير مما أتى بعد ذلك من مخالفة العمل القضائي للراجح أو المشهور، ودرج عليها الشيخ يحيى المغيدي فقيه مزونة في كتابه المشهور "الدّر المكنونة في نوادر مزونة"، وتأثر بها أبو العباس الونشريشي في كتاب "المعيار" بحيث إنها كوّنّت اتجاهها جديدا قد تكون الأحداث ألجأت إليه ورجحته، وبينت أن ما بني عليه الترجيح أو الاختيار إنما كان مستندا إلى أمور من الإرهاق أصبحت غير متجلية بتبدل الأحوال ولا سيما في الانقلابات الاجتماعية الهائلة التي ظهرت في القرن الثامن والقرن التاسع مما لا سبيل إلى بسطه في هذه الكلمة.

فإن هذه الطريقة قد ظهر أثرها الواضح في مدينة فاس العامرة الخالدة بالخصوص، وذلك أن الانقلابات الاجتماعية التي مسّت العالم الاسلامي ومسّت بصورة خاصة بلاد المغرب العربي قد كانت متجلية في مدينة فاس بصورة خاصة.

فإنّ هذا القطر المغربي المجيد قد عرف الوحدة بين أقطار المغرب العربي بالدولة التي نشأت منه وانتشرت عنه وهي الدولة الموحّدية. ثم عرف الأثر العكسي وعمل ردّ الفعل الذي قام بموجب تلك الوحدة بانفصال الممالك التي انفصلت عن الوحدة الموحّدية المؤمّنية فعليا، وإن بقيت مرتبطة بالمبادئ الموحّدية الاسلاميّة مثل الدولة الحفصية في تونس، ودولة بني زيّان في تلمسان. ثم عرفت المحاولات التجديدية التي حاولت الدولة المرينية أن تجدد بها الوحدة في ما انتهى إليه أبو الحسن المريني من المغامرات في هذا السبيل.

ثم كان الخطر الذي أهدق بالطرف الغربي من المغرب العربي في الأندلس متمثلا في القطر المغربي، وفي مدينة فاس بصورة خاصّة، بما قدّر بأنّ الأوضاع الاجتماعيّة قد انقلبت انقلابا واضحا واضطربت اضطرابا عجيبا، بحيث تبين أنّ كثيرا من الأمور التي لو درجنا فيها على ما كان الفقهاء المتقدّمون يأخذون به من الترجيح لأصبحنا بذلك غير مستطيعين أن نحقق المصالح وحكم المشروعات التي من أجلها شرعت تلك الأحكام. فبدأ العمل الفاسي يدخل ليزر الحركة التطورية الجديدة التي دخلت في المذهب المالكي وبدأ الشيخ الزقاق يشير إلى ذلك إشارة واضحة في فصله المتعلق بذلك :

وفي بلدة الغراء فاس وربّنا يقي أهلها من كل سوء تفضّلا

جرى عمل باللا تأتي كما جرى بأندلس في البعض منها مؤصّلا

تتابعت الكتب التي بدأت تستند إلى إفتاء المفتين، وإلى تصرّفات القضاة فتجعل ذلك قانونا ملتزما، ينبغي أن تكمل به الأوضاع الفقهيّة القديمة. فما ورد في "لاميّة" الزقاق، ثم ما ورد بعد ذلك في كتاب "العمليّات العامة" مما شمل العمل الفاسي وغير العمل الفاسي، مما اختلف فيه عمل بعض الأقطار المالكية عن بعض، واختلف فيه جملة من

تلك الأقطار عن مناهج الترجيح والاختيار التي كان مأخوذاً بها في مدونات المذهب المالكي القديم.

ثم جاء "نظم العمل الفاسي" في القرن الحادي عشر للشيخ عبد الرحمان الفاسي. وكان يظهر مثل ذلك في غير فاس من مراكز المذهب المالكي لا سيما في تونس، فكان الشيخ القاسم عطوم في القرن العاشر في تونس برسائله الشهيرة وتحقيقاته متجهاً في كثير من المسائل التي حدثت بعد ابتداء الحكم التركي أو في أواخر العهد الحفصي متجهاً إلى الأخذ بالفتوى أو الإشارة على القضاة في الحكم بأن يأخذوا بغير ما صرح في الكتب بأنه الذي عليه القضاء، أو عليه الفتوى لما بين في ذلك من المنازع الاجتهادية التي هي راجعة إلى هذا الضرب من الاجتهاد الذي بين الامام الشاطبي أنه لا يمكن أن ينقطع، وهو ما يرجع إلى تحقيق المناط.

وعلى ذلك بنيت المنظومات الخاصة بالعمل التونسي التي أشهرها كتاب "لقط الدرر في العمل المشتهر" لقاضي تونس العلامة الشيخ محمد السنوسي ابن مهنية الذي توفي في أوائل القرن الثاني عشر.

وجرى على ذلك فيما بعد منهج الفقهاء في القرن الثاني عشر بين التونسيين والفاسيين. فكانت منازع الشيخ محمد التاودي بالسوس والشيخ علي التسولي تتقابل مع منازع الشيخ إسماعيل التميمي والشيخ محمد المحجوب في الرسائل وفي الأحكام التي يمكن أن يصدق عليها بما يسمى ويعبر عنه الآن بالأحكام القياسية التي هي عبارة عن البحث في صور تطبيق الأحكام، وبيان ما ينبغي أن يؤخذ به على ما يسنده النظر الفقهي الصحيح من تطبيق الحكم على المحل الذي ينطبق عليه.

ثم كان رجال في أوائل هذا القرن نفسه من أمثال شيخ الإسلام الشيخ محمد الشاذلي ابن صالح، والعلامة المفتي الشيخ محمد النجار

يتجاوب صنيعهم أيضا مع صنيع أمثالهم من فقهاء فاس وفي مقدمتهم صاحب المعيار الجديد المفتي المشهور الشيخ السيد محمد المهدي الوزاني. بحيث إننا نستطيع أن نستخلص من هذه النظرة إلى الفقه المالكي، من عهد مالك بن أنس إلى هذا القرن، أن عمل التطبيق، ومجaraة ما بين الفقه في أحكامه وبين الحوادث في انطباق تلك الأحكام عليها، أمر لم ينقطع أبدا.

ولم يزل الفقه به حيا، ناميا متجددا. ولم تزل روح المذهب المالكي بذلك سارية في حياة المغرب، وروح المغرب سارية في حياة المذهب المالكي.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

المذاهب الأربعة بين الأثر والنظر(*)

باسم الله الرحمن الرحيم
وصلّى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

موضوع حديثنا في هذه الليلة : المذاهب الأربعة بين الأثر والنظر.
وهذا البحث يرتبط ببيان ما بين المذاهب الأربعة من الصلات أولاً،
ثم بما بينها في مجموعها وبين الأصول التي هي مدارك الشريعة من كيفية
الارتباط. فانه لا يخفى أنّ العنصرين اللذين هما الأثر والنظر، هما
عنصران ضروريان لكل عمل فقهي.

فلا يمكن لأي عمل من الأعمال الفقهية أن يستقل فيه الأثر على
النظر استقلالاً تاماً. بحيث لا يكون للنظر مدخل بحال في العمل الفقهي
الذي هو استنتاج، ولا يمكن أن يستقلّ النظر بحيث لا يكون للأثر أي
اتصال بذلك العمل الاستنتاجي لأنّ الاستنتاج حينئذ يخرج عن حقيقة
الاجتهاد إلى حقيقة الهوى.

ولذلك كان العنصران ضروريين - كلا منهما - لكل عمل فقهي،
وذلك أنّ أصول الفقه أو مدارك الأحكام كما يسميها الإمام الغزالي في
"المستصفى"، إنما هي نصوص قولية مأخوذة من كلام الوحي المؤدي بطريق
القرآن العظيم، أو بطريق السنة المشرفة.

(*) أُلقيت بكلية الشريعة بفاس، في 6 صفر 1386/26 ماي 1966.

وهذه النصوص القولية هي التي تعتبر الأدلة الإجمالية للأحكام التفصيلية، بحيث إنها التي تعتبر أصول الفقه.

فاذا كانت أصول الفقه مدارك قولية فان الفقه لا يمكن أن ينشأ إلا من أصوله. وأصول الفقه هي تلك النصوص أو المدارك التي لا بد لكل فرع من الفروع الفقهية من أن يكون راجعا إلى واحد منها، على معنى رجوع الجزئي إلى الكلي ورجوع المفصل إلى المجل.

وهذا المعنى من الرجوع الذي يرتبط فيه الحكم بأصله، أو يخرج فيه الحكم من أصله خروج الشيء المستنبط منه الذي هو مأخوذ من الأصل الاجمالي لا بد من أن يعتمد على عمل نظري هو الذي يحقق اندراج التفصيلي تحت الاجمالي، وذلك هو ما يشير إليه الإمام الشاطبي في القسم الخامس من "الموافقات" الذي هو قسم الاجتهاد إذ يقول في هذا المعنى لضرورة العمل النظري لكل استنباط فقهي : إن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدة، وإنما أتت بأمر كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر. ومع ذلك فلكل معين خصوصية ليست في غيره، فلم تبق حينئذ صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب حتى يحقق تحت أي دليل تدخل تلك الصورة.

وبهذا يكون من الضروري أن كلا من العنصرين : الأثري والنظري إنما هو لازم لكل عمل فقهي لاجتهاده، فليس من المقبول أن يفرض أن فقيها من الفقهاء يكون فقهه غير قائم على الأثر، وليس من المقبول أيضا أن يفرض أن فقيها من الفقهاء - أيّا كان - يكون فقهه غير مستند إلى النظر.

ومع ذلك فاننا نلاحظ أن الأئمة المجتهدين قد اعتبروا في نظر أنفسهم بعضهم إلى بعض، وفي نظر الناس إليهم من المعاصرين والمتأخرين بعدهم، اعتبروا موزعين على كتلتين، أو مصنفين إلى شقين،

باعتبار أن من الفقهاء من يعتبر من أهل الأثر، أو أهل الحديث أو أهل الرواية، وأن منهم من يرجع إلى الكتلة المقابلة التي تعتبر أهل النظر أو أهل الرأي أو أهل الدراية.

وعلى ذلك شاع نظر الفقهاء في عصور الاجتهاد التفصيلي بعضهم إلى بعض. وشاع نظر الناس إليهم في تلك العصور، وبعدها، فكان الذين ينسبون إلى الأثر أو الحديث أو الرواية يعتبرون حجازيين بقطع النظر عن كونهم كانوا في الحقيقة في الحجاز، كما كان المذهب المالكي، أو كانوا في الشام كما هو مذهب الأوزاعي، أو كانوا في مصر كما هو مذهب الليث بن سعد. فهؤلاء جميعا باعتبار كونهم منظورا إليهم نظر الناس إلى أهل الأثر أو أهل الحديث كانوا يعتبرون حجازيين.

والآخرون وهم أهل النظر أو أهل الرأي إنما كانوا العراقيين الذين يتمثلون على الخصوص في المذهب الحنفي.

فكانت المذاهب تنظر إلى المذهب الحنفي باعتبار كونه مذهب رأي ونظر. وكان المذهب الحنفي ينظر إلى المذاهب الأخرى باعتبار كونها مذاهب رواية أو حديث. وكان الناس أيضا يشعرون بهذه التفرقة حتى شاع في إطلاقهم لفظ "الحجازي" ولفظ "العراقي" مترادفين، كما ورد ذلك في مقامات عديدة منها مقامات الجد ومنها مقامات الهزل.

عنصران أساسيان :

وهذا المعنى الذي كان مشعورا به هو معنى في ظاهره يكاد يتنافى مع الأصل الذي بنينا عليه بحثنا أولا وبدأنا به. وهو أن كلا من هذين العنصرين، الأثر والنظر، إنما هو ضروري لكل اجتهاد. فلا ينبغي أن ننظر إلى الأمر على ظاهره، وأن نعتقد أنه من الجائز أن يكون الفقهاء الذين اعتبروا أهل رأي بمعزل عن الأثر، ولا أن نعتبر الفقهاء الذين اعتبروا أهل حديث بمعزل عن النظر.

نعم إن الأمر يرجع إلى تصنيفهم كما هو الواقع داخل هذين الصنفين، باعتبار أن أحد الصنفين هو الصنف الذي يكون للعمل الأثري عنده غالبية نسبية على العمل النظري و أن الصنف الآخر بالعكس هو الذي يكون للعمل النظري عنده غالبية نسبية على العمل الأثري.

فإذا رجعنا إلى الأصول المتفق عليها وهي أصول الفقه الأربعة : الكتاب والسنة والاجماع والقياس، ثم رجعنا إلى الأصول المختلف فيها بين المذاهب مثل عمل أهل المدينة والاستحسان، فاننا نرى أن كل أصل من هذه الأصول لا بد من أن يكون راجعا بطريق قريب أو بعيد إلى اعتبار الأمرين : الأثر والنظر. وإنما يتصنف الفقهاء في هذا أصنافا باعتبار أننا إذا استقصينا التفرع الفقهي في كل مذهب من المذاهب، فاننا نجد الفروع في بعض المذاهب جانحة إلى جانب النظر أو الأثر أكثر من جنوحها إلى الجانب الآخر، وإنما تشترك كلها في هذا المعنى بحيث أنه لا يمكن أن ينفصل فقيه عن عنصر النظر، ولا يمكن أن ينفصل فقيه عن عنصر الأثر.

وإذا كان الفقهاء مرتبين بهذا الاعتبار شقين متقابلين، وكان أحد الشقين لا يشتمل تقريبا إلا على مذهب واحد من المذاهب الأربعة، التي هي موضوع بحثنا ومحل دراستنا فإن الشق الآخر وهو شق الأثر يشتمل في نظر أيمته إلى أنفسهم وإلى بعضهم مع بعض وفي نظر الناس إليهم يشتمل على الثلاثة الأخرى من المذاهب الأربعة التي هي المذهب المالكي والمذهب الشافعي والمذهب الحنبلي.

فما من مذهب من هذه المذاهب إلا وهو معتبر نفسه مذهب أثر لا مذهب نظر، والناس يعتبرونه كذلك مذهب أثر لا مذهب نظر. واعتبرت هذه الكتلة من المذاهب الثلاثة الكتلة الحجازية بقطع النظر عن كونها حجازية في الحقيقة أو غير حجازية، لأن المنهج الذي يكون للعمل الأثري

غالبية نسبية فيه على العمل النظري إنما يعتبر منهجا حجازيا جامعاً للحجازي وغير الحجازي.

ولكن المذاهب الثلاثة التي اجتمعت في كونها حجازية أثرية، في مقابلة المذهب العراقي النظري، إنما كانت في داخل تصنيفها هذا متفاوتة في المعنى الذي صنفت به في الصنف الأثري.

فلما كان معنى الأثرية كما قلنا معنى يرجع إلى الغالبية النسبية في أعمال العنصر الأثري على العنصر النظري، فإن هذه النسبة كانت متفاوتة بين المذاهب الثلاثة بحسب طرائق استدلالها فيما يرجع إلى الأدلة المتفق عليها، التي هي الأصول الأربعة والأدلة الأخرى المختلف فيها التي سماها الإمام الغزالي في "المستصفى" الأصول الموهومة.

فكان المذهب المالكي معتبرا بالنسبة إلى هذه المذاهب الثلاثة أقربها إلى الرأي.

وكان المذهب الشافعي معتبرا أكثر توغلا في المنهج الأثري من المذهب المالكي.

وكان المذهب الحنبلي معتبرا أكثر توغلا في المنهج الأثري من المذهب الشافعي الذي هو أوغل من المذهب المالكي في ذلك.

فأصبح ترتيبها على هذه الصفة، بحسب قوة الغالبية النسبية للعمل الأثري فيها المتفاوتة فيما بينها، فأكثرها أثرية هو المذهب الحنبلي ويليه في ذلك المذهب الشافعي ويليه المذهب المالكي.

خلافات :

حتى أننا لنرى أن المذهب المالكي، من حياة إمامه مالك بن أنس رضي الله عنه اعتبر واقفا موقف الخلاف مع غيره من الأئمة الآخرين من الراجعين إلى المذاهب الأربعة، وغير الراجعين إليها من أئمة السنة رضي

الله عنهم جميعا، وذلك فيما أشرنا إليه من المناظرة التي بين الإمامين مالك والليث في قضية حجية أهل المدينة، وإلى الخلاف الشهير الذي بين مالك والشافعي في مسألة حجية أهل المدينة، وفي مسألة سد الذريعة، وفي مصلحة المصالح المرسلة، مما انتصب فيه الشافعي مجادلا لمالك مجادلة قوية في "الرسالة"، ثم مجادلة أقوى منها في كتاب "اختلاف مالك والشافعي" من "الأم"، ثم مجادلة أشد قوة أيضا في كتاب "اختلاف الحديث" الذي وضع الشافعي رضي الله عنه فيه منهجه على أن الحديث لا يمكن أن يلغى بغيره ولو كان حديثا مخالفا له أو معارضا له إلا أن يكون أحد الحديثين ناسخا للآخر، أو أن يكون أحد الحديثين غير ثابت، وإما أن يترك حديث ثابت لحديث غيره، كما جرى عليه العمل عند الفقهاء الذين سلكوا طرائق الترجيح فان الشافعي يردّ هذا رداً باتا مطلقا عنيقا في كتابه الذي سمّاه "اختلاف الحديث".

ومالك بنفسه في "موطئه" من المعلوم أنه أخرج أحاديث كثيرة جزم بصحتها وقبولها باعتبار متنها. ولكنه مع ذلك ردها لمعارضة من المعارضات التي تعتبر مرجحة على دلالة أخبار الآحاد على ما فيها من إجمال أو غير ذلك. وأشهر مثال لذلك وأكثره شيوعا بين الفقهاء إنما هو حديث خيار المجلس الذي قال فيه مالك في "الموطأ": "وليس لهذا حد معروف عندنا ولا أمر معمول به".

ولذلك فان الشافعية وغير الشافعية من الليث بن سعد والأوزاعي كانوا يخالفون مالك بن أنس في طريقته هذه، ويستغربون كيف يروي لهم الأحاديث فيحدثون بها عنه، ثم يكون هو أول المخالفين لها في فقهه، كما بين ذلك في مثل كثيرة الإمام الشافعي في كتاب "الأم" في باب اختلاف مالك والشافعي.

وظهر بهذا ان المذاهب التي اعتبرت مذاهب أثرية هي وإن كان
العنصر الأثري غالبا فيها إلا أن غلبته عليها إنما كانت على نسبة
متفاوتة، وأن المذهبين الشافعي والحنبلي كانا أكثر من المذهب المالكي في
أعمال الأثر، وأقل منه في أعمال النظر، وأن المذهب المالكي يعتبر
بالنسبة إلى الآخرين اللذين اعتبروا معه فيما عبرنا عنه بكتلة الأثر، أقل
إعمالا للنظر منهما وأقرب إلى ناحية الرأي.

أما المذهب الآخر وهو المذهب الحنفي "العراقي" فإن الإمام أبا
حنيفة رضي الله عنه روى أحاديث كثيرة، وصنف مسنده المشهور، وبنى
فقهه على أحاديث، وأوسع لجانب الأثر باعتبار ما لم تسعه المذاهب
الأخرى في متونها، ضرورة أنه جعل من أصوله حجية قول الصحابي.
ومع ذلك فانه اعتبر مذهب رأي أو مذهب قياس، وما ذلك إلا لأنه مع
إعماله النظر فان الأدلة النظرية التي يعملها كان إعمالها أغلب في مجال
التفريع من الأدلة الأثرية التي هو قائل بها لا محالة وراجع إليها.

أبو حنيفة وأصحابه :

وربما يكون ذلك أوضح في مسألة الاستحسان. فلما جاء أصحاب
أبي حنيفة واتصلوا بالمذاهب الأخرى، واتصل أبو يوسف اتصالا عابرا
بالإمام مالك ابن أنس رضي الله عنهما، واتصل الإمام محمد بن الحسن
اتصالا وثيقا متينا بالإمام مالك ، فانهم قد أخذوا باتصالهم مع المذاهب
الأخرى جميع الأدلة التي كانت المذاهب المخالفة لمذهبهم تعتمد عليها في
مخالفة مذهبهم، فيما خالفت فيه المذاهب الأخرى من الفروع، ومع ذلك
فان أخذهم بهذه الرواية ورواية محمد بن الحسن "الموطأ" عن مالك بن
أنس لم تقض أبدا بخروج واحد منهما عن المنهج المذهبي الذي سارا فيه
وراء أبي حنيفة، بل التزما ذلك التزاما، وحافظا على الأصول التي
وضعها أبو حنيفة ومنها الاستحسان، ورويا من الأحاديث ما لم يرو أبو

حنيفة واستعملوا من الأحاديث في الاستدلال ما لم يستعمل أبو حنيفة، ومع ذلك فانهما لم يخرجوا - ولا واحد من أصحاب أبي حنيفة - عن المنهج الحنفي الذي وصف بكونه منهجا نظرياً.

وكثر الخلاف فيما بين أبي حنيفة وأصحابه حتى أصبحت المسائل التي وافق فيها كل من أبي يوسف ومحمد الإمام أبا حنيفة مسائل معدودة، أصبحت في عد ما يعده فقهاء الحنفية لا تتجاوز الأشراف.

فانهم مع ذلك لم يرجعوا عن أصوله ولا خرجوا عن مذهبه الذي تميز بالقواعد الاستدلالية. بل اعتبروا متمسكين به ملازمين له سائرين على طرائقه الاستدلالية، وإن اختلفا أو اختلف غيرهما من أصحابه معه في فروع كثيرة، فان واحدا منهم لم يخالفه في أصل من الأصول التي انفرد بها ولم يعمد إلى القول بأصل آخر من الأصول التي انفردت بها المذاهب الأخرى.

وهنا ينبغي أن نقف وقفة مناقشة مع كثير من المؤرخين أو من الفقهاء، ومنهم العلامة ابن خلدون، الذين أرادوا أن يعللوا معنى النظرية، أو مذهب الرأي في المذهب الحنفي بأنه أمر راجع إلى قلة الرواية، وأن الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه لم تتسع روايته في الحديث. ولذلك فإنه سدّ النقص أو العوز الذي كان عنده باعتبار قلة الأحاديث المروية لديه برجوعه إلى أدلة الرأي، وهذا أمر لم يرتضه من قبلنا أحد من المتقدمين في مواقف الانصاف وهو الامام أبو عبد الله المازري، فان المازري في شرحه على "البرهان" لإمام الحرمين أنكر أن يمكن إسناد هذا إلى أبي حنيفة لأنه قال: "إنما نخالف أبا حنيفة في فقهه ولا نقدح في عدالته وإمامته". ولو كان الأمر كما ذكر هؤلاء لكان هذا أمراً قادحاً في إمامته، وقادحاً في عدالته لأنه لو كان قليل الحظ من الرواية لما كان له أن يقدم على الاجتهاد في الدين.

ولكن الحقيقة ترجع إلى المعنى الذي أسلفنا تقريره وهو أن أبا حنيفة يروي الحديث كما يروي مالك الحديث. ولكنه لأدلة تعارض الحديث في نظره ، لا يجعل الحديث دليلاً يبنى عليه الحكم، ويبني الحكم على دليل آخر. وربما يكون الأمر راجعاً إلى مسألة ثانية ترجع إلى طرق الترجيح، وهي أن الأسانيد التي كانت الأحاديث مروية بها عند أبي حنيفة لم تكن تقوى قوة الأسانيد التي كانت الأحاديث مروية بها عند غيره.

ولذلك فإننا نعتبر أن معنى النظر أو الرأي عند أبي حنيفة إنما يرجع إلى أنه ينظر في الأحاديث. وتتوفر لديه الأحاديث المتعلقة بموضوع الحكم الذي يجتهد فيه. ولكنه يسلك كما يسلك غيره من المجتهدين طريق ترجيح الدليل الآخر، وأن معنى الغالبية أن المسائل التي وقع ترجيح الدليل الآخر فيها عند أبي حنيفة أكثر عدداً من المسائل التي وقع ترجيح الدليل النظري على الدليل الأثري فيها عند المذاهب الأخرى.

وهنا نلاحظ هذا بجلاء في أنه إذا صحّ - ولن يصحّ ذلك - أن يقال إن أبا حنيفة لم يكن متسع الرواية في الحديث، فإنه ليس من المفروض أبداً أن يقال إن محمد بن الحسن الشيباني كان ضعيف الحظ من رواية الحديث. ولكنه كان محدثاً جمع أحاديث الحجاز، وأحاديث العراق، ومع ذلك فإنه في كتبه انتصب لجميع الأحاديث التي رواها مما يخالف طريقته الاجتهادية التي هي طريقة أبي حنيفة، يردّها بمختلف طرق الردّ، حتى أنه في روايته لموطأ مالك بن أنس كثيراً ما يروي الحديث عن مالك أو يروي قول مالك، في عمل أو اجتهد أو نقل اجتهد ثم يعقب على ذلك بأنه ليس مأخوذاً به عند أهل العراق، ويقول : قال محمد وأنا لا آخذ بذلك.

فهذا يزيدنا برهاناً جلياً على أن القول بأن المذهب النظري إنما هو أمر راجع إلى النسبة العددية في المسائل التي وقع فيها إعمال الجانب النظري من الاستدلال أكثر من الجانب الأثري وليس معنى ذلك أنه لا

يرجع إلى الأثر، وليس معناه أن رواية الأثر عنده قليلة، حتى أننا إذا سلمنا جدلاً بقلّة الرواية عند الإمام أبي حنيفة فلن نستطيع أن نسلم بذلك عند الإمام محمد ابن الحسن.

الإمام الشافعي :

وأمام هذا العمل الذي كان يجري عليه المالكية والشافعية، فأتى أحد المذهبين فيه الآخر، وهو عمل الجمع بين المنهج الأثري والمنهج النظري على معنى تغليب أحدهما على آخر تغليبا كان في المذهب الحنفي كثيرا، حتى اعتبر مذهب نظر، وكان في المذهب المالكي أقل منه في المذهب الحنفي حتى اعتبر مذهب أثر. أمام هذا ظهر الإمام الشافعي.

ومعلوم أن الإمام الشافعي إنما كان صاحب جولة واسعة. وليست سعة جولته بسعة جولته في الأقطار فقط، ولكنها سعة جولة في الأقطار وسعة جولة في الأنظار. لأنه اتصل اتصالا شخسيا بالمذاهب العديدة المختلفة من الحجازية والعراقية معا. فقد اتصل بسفيان في مكة، واعتبر خليفته في رئاسة المذهب المالكي، و اتصل بالإمام مالك بن أنس رضي الله عنه بالمدينة اتصالا وثيقا متينا طويلا بعيد المدى، واتصل بصاحب الإمام أبي حنيفة في العراق. وأطال المناظرة معهما والأخذ عنهما. وطال ما بينه وبين محمد بن الحسن رضي الله عنهما من الردّ والجدل. واتصل بالأوزاعي في الشام، وروى عنه. واتصل بمذهب الليث بن سعد وإن لم يتصل بالليث ذاته في مصر. ثم استقرّ في آخر حياته في نفس تلك البيئة، وأصبح إمام مصر ووارث الليث بن سعد في إمامته على البيئة الفقهية في مصر:

وبذلك فإن الإمام الشافعي يعتبر دارسا لمختلف المذاهب عن كثب، ويعتبر مناظرا لها مناظرة عملية فقهية إيجابية عميقة، تتناول الأصول أولا ثم تتناول الفروع العملية ثانيا.

وكان من نتيجة هذه المناظرة بين المذاهب، ومن نتيجة سعة رحلته، ومن نتيجة سعة روايته للحديث، بقطع النظر عن درجاته، وبقطع النظر عن شروطه فيه، أن وقف موقف الإنكار على طريقة كان يراها متجلية في المذهبين المالكي والحنفي، وهي طريقة إلغاء الأحاديث أحيانا لتقديم غيرها من الأدلة عليها، وعلى ذلك بنى مجادلاته الشهيرة مع المالكية والحنفية معا.

ثم اتجه إلى منهج بنائي إيجابي وهي طريقته في الجمع بين مختلف الحديث، والتزامه أن لا يمكن تقديم دليل على حديث ولو كان حديثا آخر إلا إذا ردّ باعتبار كونه حديثا غير مقبول، وأجرى على ذلك منهجه الاجتهادي، وبنى على ذلك جميع مناظراته مع المذاهب المختلفة التي تناظر معها وخاصة مع المالكية والحنفية.

الإمام أحمد بن حنبل :

ثم كان الامام أحمد بن حنبل متكونا بالإمام الشافعي في بغداد. وكان اتصاله به والتزامه له ومشايعته لمذهبه، في الإنكار على المغرقين في النظر الذين يرجحون الأدلة النظرية على الأدلة الأثرية من فقهاء المدينة، وفقهاء بغداد، أمرا تكون عليه الإمام أحمد بن حنبل ثم زاد فيه غلوا في النزعة الأثرية على الإمام الشافعي، حتى انتهى إلى ما أشرنا إليه بالأمس من أنه يرى أن خبر الآحاد حجة يقينية لا ظنية، وأن الإجماع الذي يرجعه إلى الرأي لا يكون حجة إلا إذا كان إجماع الصحابة لا غير الصحابة من فقهاء العصور الموالية.

وبذلك أصبح المذهب الحنبلي أشدّ المذاهب التي تعتبر مذاهب أثرية في التصرف في معنى الأثرية، فاعتبر مقابلا في الطرف للمذهب الحنفي وأصبحت المذاهب الأربعة مرتبة على هذه الصورة ابتداء بالحنفي

ثم المالكي ثم الشافعي ثم الحنبلي أعني ابتداء من النظر على نسبة ما يقوي النظر في كل مذهب من المذاهب وما يظنّ.

وكان الإمام داود بن علي الاصفهاني وإن كان تابعا لمنهج أحمد بن حنبل، زائدا إغراقا في المعنى الأثري ضرورة أنّه عطل أكثر صور القياس التي يقول بها أحمد بن حنبل.

فأصبح العراق بذلك مجالا للتناظر بين الطريقتين : الطريقة التي تعتبر متوغلة في النظر وهي الحنفية، والطريقة التي تعتبر متوغلة في الأثر وهي الحنبلية، واستمر المذهبان الآخرا من المذاهب الأربعة بين هذين المذهبين الغالبين، فكان المذهب المالكي أقرب إلى الأول وهو المذهب الحنفي. وكان المذهب الشافعي أقرب إلى الرابع وهو المذهب الحنبلي. ولكنّ حدثا خارجا عن علم الفقه نشأ إلى جنب علم الفقه فاتصل به وأثر فيه تأثيرا بعيدا، وذلك هو الخلاف الذي اشتدّ واستفحل في مجال علم الكلام بين المعتزلة وأهل السنة.

فقد كان أئمة المذاهب الأربعة سنّين وكانوا بذلك مجافين لمذهب الاعتزال منكرين عليه، واستمرّ أتباع المذاهب وأئمة المذاهب الذين نشأوا متأخرين في القرن الثالث مثل الإمام أحمد بن حنبل استمرّوا على الموقف السنّي الذي هو موقف أهل الحديث في مقابلة النزعة الكلامية المخالفة لطريقة السنة أو طريقة الحديث، وهي النزعة الاعتزالية، فكان كلّ من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة أو أحمد بن حنبل بنفسه على موقف واحد في مقاومة المعتزلة ومجافاتهم والازورار عنهم.

ولكن الإمام أحمد بن حنبل باعتبار كونه - بتأخّر حياته رضي الله عنه - أدرك عصر الفتنة الكبرى وامتحن فيها الامتحان الشهير، ووقف فيها وقفته العجيبة للذود عن السنة ومقاومة البدعة، فإنّ ذلك أبرز إمامته بصورة واضحة بين أتباع المذاهب السنّية بأسرها على اختلاف المذاهب التي

يرجعون إليها من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم من المذاهب الأخرى التي لم تزل موجودة يومئذ ثم انقطعت فيما بعد مثل مذهب الأوزاعي ومذهب داود الظاهري فاعتبر الإمام أحمد إماما لجميع المسلمين المتمسكين بالسنة.

وكان مظهر ذلك في الصورة المادية جنازته العظمى التي ضرب بها المثل في التاريخ، ولكن سرعان ما ظهر بقرب عهد هذه المحنة - قريبا ما - طريقة الإمام الأشعري في القرن الموالي.

فكان الأشعري - كما هو معلوم - آخذا بحظ من الطرائق الاعتزالية و متمسكا بالعقائد السنية. فكان ينصر عقائد أهل السنة بطرائق استدلال أهل الاعتزال. وهذا هو الأمر الذي حير الناس أولا في شأن الأشعري، وحملهم على أن يستصعبوا إمكان ما دعا إليه الأشعري من الجمع بين طريقته الجديدة وبين الطريقة السنية التي كانت مجافية لعلم الكلام، من حيث إنهم رأوا أن الكلام شيء وأن الحديث والسنة شيء آخر، وأن الجمع بينهما إنما هو كالجمع بين الماء والنار.

الإمام الأشعري :

فانتصب الأشعري يبين على خلاف هذا ويقيم الأدلة عليه، ولما كان الإمام أحمد هو الذي اعتبر، في القرن الذي قبل قرن الأشعري، علم السنة وإمام أهل الحديث وأهل السنة فإن المعنى الذي ساد على الأفكار من صعوبة الجمع بين طريقة الأشعري والطريقة السنية إنما تركّز على شخص الأشعري في مقابلة شخص الإمام أحمد بن حنبل. فأصبح الإشكال واردا على إنكار الجمع بين ما كان يقوله الإمام أحمد بن حنبل - والذي اعتبره الناس إمام أهل السنة أجمعين في موكب المحنة - وبين ما يقوله الأشعري مما يدعي أنه طريقة أهل السنة. ومع ذلك فهو في ظاهره بادي الرأي مخالف لما وقفه أحمد بن حنبل من مواقف في وجه المعتزلة.

ولأجل ذلك فإنّ الأشعري كان يشتدّ في الدفاع ضدّ هذا. وكان يحتدّ في بيان أنّ لا خلاف بينه وبين أحمد بن حنبل، وأن لا خلاف بينه وبين أهل الحديث. فقد أكّد ذلك في كتاب "الإبانة" وبيّن أنه على عقيدة الإمام أحمد بن حنبل وعلى طريقته. وبيّن في كتاب "مقالات الإسلاميين"، أنه على طريقة أهل الحديث. وأنّ الفرقة التي ينتمي إليها إنما هي فرقة أهل الحديث، وبهذا بدأ أتباع المذاهب السنيّة يطمئنون إلى أنّ ما أتى به الأشعري وإن كان جديداً في قلبه وشكله إلا أنه لا يعتبر جديداً في جوهره وروحه، لأنّ الأشعري وأصحابه قد أكدوا للناس أن لا غاية لهم من هذا المنهج الكلامي الجديد إلا إحقاق الحق بنصرة عقيدة أهل الحديث وعقيدة أهل السنة، وأن ما يدعو إليه أحمد بن حنبل، ومن قبله من أئمة الهدى، هو عين ما يدعو إليه هذا اللون الجديد من علم الكلام.

فلما بدأوا يطمئنون إلى هذا المعنى بدأ هذا الاطمئنان يشيع في أتباع الإمامين مالك والشافعي. وبقي الازورار والحذر يسيطر على أتباع مذهب أحمد بن حنبل، لأنّ إمامة أحمد بن حنبل للحنابلة إنما كانت إمامة مطلقة، وإمامته للشافعية والمالكية إنما كانت إمامة نسبية باعتبار كونه الرجل الموفق من أئمة الهدى الذي نالته المحنة فصمد لها ووقف في وجهها.

ومن هنالك بدأ نوع من التلاقي الزائد بين المالكية والشافعية، يقابله نوع من الفتور أو الازورار فيما بينهما معا وبين الحنابلة من الطرف الآخر.

ثم جاء المذهب الحنفي، فظهر ما بين أتباعه وبين أتباع المذهبين المالكي والشافعي من التقارب في الموقف الكلامي ما كان ناشئاً من ظهور الإمام أبي منصور الماتريدي مقارناً ظهوره تقريبا، لظهور الإمام أبي الحسن الأشعري، وعلى طريقة من التأويل تشبه طريقة الأشعري،

وعلى غاية من الحفاظ على أقوال أهل السنة وأهل الحديث تشبه غاية الأشعري. فكان التقارب بين الأشعري الذي قلنا إنه مالكي أو شافعي، وبين الماتريدي الذي هو حنفي من تلاميذ الإمام محمد بن الحسن.

كان من نتيجة ذلك أن تقارب الحنفية مع المالكية والشافعية، فأصبحت المذاهب الثلاثة : الحنفية باعتبار كونهم أتباعا للماتريدي، والمالكية والشافعية باعتبار كونهم أتباعا للأشعري، أصبحوا واقفين في موقف يقابل موقف الحنابلة الذين تمسكوا بأنهم حنابلة وبأنهم أتباع لأحمد بن حنبل فيما قاله لا يحيدون عنه، ولا يقبلون له تأويلا ولا يتبعون غيره، كما فعل الحنفية إذ اتبعوا الماتريدي أو فعل المالكية والشافعية إذ اتبعوا الأشعري.

فأصبحت النسبة بين المذاهب على هذا الوضع : تقارب مطلق في العقيدة بين مذهبين، وتقارب قوي جدا في نسبته بينهما وبين المذهب الثالث. وهو المذهب الحنفي، وموقف تقابل تقريبا فيما بين مجموع المذاهب الثلاثة وبين المذهب الحنبلي. ثم كانت نشأة المذاهب الفقهية الأخرى غير السنية التي ترجع إلى أصول اعتقادية مختلفة عن أصول المذاهب السنية قضت بأن تكون الفروع الفقهية لهذه المذاهب مختلفة بالطبع عن الفروع الفقهية للمذاهب الأربعة.

المذاهب الأخرى :

وهذه المذاهب منها ما يرجع إلى أصل شيعي مثل مذهب "الزيدية" ومذهب "الجعفرية" ومذهب "الإسماعيلية"، ومنها ما يرجع إلى أصل خارجي مثل مذهب "الإباضية".

فكان وجود هذه الحركة الفقهية مبرزا للوحدة الجامعة بين المذاهب الأربعة على ما بين بعضها وبعض من تفاوت، وعلى ما بين بعضها وبعض من اختلاف أو شبه الاختلاف. إذ كانت المذاهب الشيعية على اختلافها

ترجع إلى قول يخالفها فيه جميع المذاهب السنية مخالفة مطلقة، وهو القرن بحجر حق الاجتهاد وقصره على آل البيت، والقول بأن الإمام المجتهد معصوم، ثم الاستناد إلى أخبار واهية منقولة بطرقهم عن أئمة آل البيت، مع أن المنقول في كتب أهل السنة عن أولئك الأئمة بأنفسهم يخالف ذلك، كما وقع مثلاً في حديث نكاح المتعة الذي يسندونه إلى الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه والحال أن المروي في كتب أهل السنة، وهو الذي في "موطأ" مالك بن أنس أن مذهب علي ابن أبي طالب رضي الله عنه وروايته إنما كانت خلاف ذلك، ومثل ما ينقل بكثرة عن غير الإمام علي بن أبي طالب من مثل الإمام جعفر الذي نسب إليه مذهب الإمام جعفر بن محمد، مما ينقل خلافه في كتب الإمام أبي حنيفة، وكتب أصحابه مثل كتاب "ظاهر الرواية" للإمام محمد بن الحسن، وينقل خلافه بكثرة في كتاب "الموطأ" لمالك بن أنس.

وأما "الاسماعيلية" فان رجوعهم إلى معنى الرمز ومعنى الباطن، مما قوى الحركات الهدامة التي هي حركة القرامطة وغيرها، قد كان معتبراً أصلاً مجافياً مجافاة واضحة فيما بينهم وبين جميع المذاهب السنية.

وكان الفرع الآخر وهو فرع المذاهب المستندة إلى النزعة الخارجية الذي يتمثل في المذهب الإباضي، يعتبر أيضاً راجعاً إلى أصل لا تقره بقية المذاهب، يعني المذاهب الأربعة، وهو أصل التفصيل بين الصحابة رضي الله عنهم في العدالة، والقول بالتكفير بالذنوب، مما اعتبر جميع المذاهب الأربعة مخالفاً للخوارج وللمذهب الإباضي فيه. فكانت هذه المقابلة من جهة أخرى معينة على بروز الوحدة بين المذاهب الأربعة على ما بينها من التفاوت بنسبة أعمال الأدلة، وعلى ما بينها من الاختلاف في التفصيل الجزئي في الموقف الاعتقادي بين أتباع الماتريدي والأشعري من جهة، وأتباع أحمد بن حنبل من جهة أخرى، واستمر هذا النوع مفرقاً بين أتباع المذاهب الثلاثة وبين المذهب الرابع وهو المذهب الحنبلي تفرقة ما.

إلا أن الذي كان يجدد روح التآلف إنما هو تزكية أتباع كل مذهب من المذاهب لإمام المذهب الآخر بل لأيمته، واعتبار أتباع المذاهب الثلاثة غير الحنابلة أن ما أتى به ابن تيمية لم يكن موقف الحنابلة جميعا، وأنه ربما كان من الحنابلة أنفسهم من هم من المنكرين على ابن تيمية.

فاعتبرت نزعة ابن تيمية نزعة خاصة به، وبقي الإنكار على ابن تيمية في دائرة المذاهب الثلاثة والاعتذار لابن تيمية في دائرة المذهب الحنبلي، وإن لم يكن الحنابلة جميعا يتظاهرون بتأييده، أو أخذ كلامه أخذ الأمر المطلق، لا سيما فيما احتدّ به مما يرجع إلى المسألة الاعتقادية الراجعة إلى نوع من التكفير باعتبار ما وصف فيه كثيرا من الأعمال مما سمّاه شركا.

الدعوة الوهابية :

ولما تجددت دعوة ابن تيمية، في مظهرها الجديد الذي ظهرت به في القرن الثاني عشر تحت صورة الدعوة الوهابية، فإن الإنكار قد قام في وجهها. وانتصب الفقهاء يردون على الدعوة التي كانت أذيعت للعالم الإسلامي لاتباع منهج الإمام محمد بن عبد الوهاب - الذي هو حنبلي على النزعة التيمية - فكانت ردود الفقهاء من غير الحنابلة، بل من بعض الحنابلة أيضا، راجعة إلى التفكيك بين ما يتعلق بالأحكام وما يتعلق بالعقيدة.

فكان جميع الذين ناقشوا هذه الدعوة الوهابية متجهين إلى أن الذي ينكره الوهابيون وينكره ابن تيمية من قبل هي أمور لا جدال في إنكارها بين المسلمين، وأنّ ما يوصف بكونه ليس من السنة هو في الحقيقة ليس من السنة ولذلك فإن ناحية الأحكام فككت عن ناحية الاعتقاد. ولكنهم هاجموا الوهابيين في الناحية الاعتقادية كما هاجموا ابن تيمية من قبل فيما دعا إليه من أن ما عليه الناس من تلك الأمور

المنكرة يعتبر موقعا لهم في الشرك، ومخرجا لهم عن حقيقة الإيمان حتى يبيح منهم ما لا يباح من المسلمين إلا بالردة.

هذا هو الذي بنيت عليه الرسائل التي حررت في تحقيق الموقف الفقهي بين أتباع المذاهب في وجه الدعوة الوهابية في مظهرها الأول، وهو الذي بنيت عليه رسالة فاس العظيم الشيخ الطيب بن كيران، وهو الذي بنيت عليه الرسالتان التونسيّتان : رسالة الشيخ إسماعيل التميمي، ورسالة الشيخ عمر المحجوب. وهو الذي بني عليه التحرير الذي حرره فقيه المذهب الحنفي العظيم الشيخ محمد أمين ابن عابدين.

فإن هذه الرسائل جميعا كانت لعلها متفقة على قول أن الذي أنكر مما اعتبر من البدع أو بالأمور المتصلة بالاسلام وليست منه، أو من الأمور التي لا تقرها السنة، إنما كانت كذلك على الحقيقة. ولكن الخلاف في أن الذي ارتكب هذا الأمر الذي خرج به عن أصل السنة إلى أي حد انتهى من المخالفة من درجة البدع المستحسنة إلى القول بخلاف الأولى إلى الكراهة وإلى التحريم، حتى ينتهي المتطرفون في النهاية إلى القول بالتكفير والتشريك. فأصبح الخلاف الذي بين الحنابلة المتبعين لابن تيمية والمجددين لدعوته، على لسان وعلى يد الإمام محمد بن عبد الوهاب، منحصرًا في القضية الاعتقادية. وبقي أمر الفروع متقاربا على ما هو عليه، حتى أن هذا الإنكار الذي قامت به الدعوة الوهابية تجديدا لدعوة ابن تيمية إنما كان منبها إلى كثير من أئمة الاسلام في العالم الاسلامي، من أئمة الحكم أو من أئمة الفقه إلى الأخذ بشيء من الاعتدال في إنصاف الدعوة فيما أنكرته من المنكرات، وإن كانوا لا يسايرونها وينكرون عليها اتجاهها إلى معنى التكفير.

ومع ذلك فإن الموقف الذي كنا أشرنا إليه، في مقابلة وحدة أهل السنة بما يقابلها من المذاهب الأخرى التي تعتبر غير سنية، لم يزل سائدا

فيما بين المذاهب الأربعة، حتّى المذهب الحنبلي، حتّى الفرع المتطرف من المذهب الحنبلي، وهو الذي على طريقة ابن تيمية وابن عبد الوهاب، لم يزل الوقوف في وجه المذاهب الأخرى مشعرا بأنّ هذه المذاهب الأربعة، على ما بينها من التفاوت، إنّما كانت مذاهب ترجع إلى وحدة جامعة تتبيّن في مقابلتها بالمذاهب الأخرى.

فالزيدية والإسماعيلية والجعفرية والإباضية قد استمرت مذاهبهم موجودة. وكانت هذه المذاهب تختلف اختلافا في الفروع عن جملة المذاهب الأربعة بمثل ما تختلف به المذاهب الأربعة بعضها عن بعض، أو أكثر من ذلك أو أقلّ. ولكنّ الأمر الذي كان يبرز أنّ هذا سني وأنّ هذا غير سني إنّما هو المنهج الاستدلالي، فقول الشيعة بالعصمة الذي ذهب متدرّجا على قدر من الغلو من الزيدية وهم أقرب الشيعة إلى السنة إلى الجعافرة إلى الاسماعيلية الذين هم اقّتهم غلوًا، والذين بلغوا في درجة القول بالعصمة إلى أن انتهوا إلى شيء يشبه القول باستمرار الوحي. حتّى تولدت بذلك من البيئة الاسماعيلية المذاهب التي انحرفت عن الاسلام أكثر مما انحرف الاسماعيليون من أمثال البهائية والقاديانية.

وبقي المذهب الإباضي، ولا سيّما في البلاد التي هو منتشر فيها والتي يعيش فيها إلى جنب المذهب المالكي كما هو الشأن في المغرب العربي، في الجزائر وفي البلاد التونسية وفي البلاد الليبية، أو الى جنب مذهب الشافعي كما هو الشأن في بلاد إفريقيا الشرقية أو في بلاد عمان، بقي الإباضي يتميز عن الآخرين باختلافهم واختلافهم بكلمة سني وغير سني، باعتباره كما يقول أهل تونس "خامسيا" يعني خارجا عن المذاهب الأربعة. ولذلك فإن المذاهب الأربعة إنّما تعتبر متقاربة ومتحدة باعتبار الأصول الاعتقادية، وإذا كانت الناحية الإيجابية في مقابلة ما بين بعضها وبعض قد تبرز نوعا من الانحراف، فإن مقابلتها في الأصول

الأخرى المجمع بين المذاهب الأربعة، على إنكارها ومجافاتها، هو الذي يبرز وحدة المذاهب الأربعة مؤكدة.

وبقي المعنى المنهجي الذي يرجعون إليه في وحدتهم باعتبار أصول الفقه، أي باعتبار المناهج الاستدلالية، متأكدا من حيث إن الأثري منهم لا يستطيع أن ينكر على النظري نظره، ولا أن النظري لا يمكن أن يستطيع أن ينكر على الأثري أثره، وإنما كل واحد على أن كل عنصر من العنصرين هو لازم، وأن العبرة إنما هي في نسبة التقدير، وأن كل من أعمل الأثر لم يخرج به ذلك عن السنّة، وأن كل من أعمل النظر لم يدخله ذلك في البدعة.

وبهذا ينبغي أن ينظر إلى المذاهب الأربعة باعتبار الوحدة المحكمة فيما بينها وإن كان المسلمون جميعا وحدة، وإن كانت الوحدة وإن كانت الوحدة متجلية أو التجديد متجليا. وينبغي أن تزيد تجليا فيما بينهم وبين المذاهب الأخرى إلا الذين خرجوا عن حدود الاسلام.

فإن أول تمهيد لتقريب المذاهب، وبيان الوحدة الإسلامية الحقيقية، إنما هو بيان الوحدة التي بين هذه المذاهب الأربعة التي هي مذاهب الأغلبية من المسلمين، والتي أقيمت على أصل لا مجال للقدح فيه من أتباع مذهب في اتباع مذهب آخر، لأن المباني متحدة وإنما اختلف التصويب النسبي فيما بين بعضها وبعض.

ثم تأتي المذاهب الأخرى بعد ذلك متعاقبة على نسبة بعدها وقربها، وكلها تجمعها كلمة الإسلام، وتجمعها النسبة إلى القبلة، إلا المذاهب التي خرجت عن الوحدة الإسلامية جهارا بادعائها استمرار الوحي، وبادعائها نسخ التشريع بناء على أنها أنكرت أن الإسلام شريعة معصومة وأنه شريعة خاتمة.

ولذلك فإن معنى الاتحاد والتقارب الذي بين المذاهب الأربعة إنما هو معنى لم يزل جلياً متأصلاً في نفوس المسلمين بامتناع أتباع كلّ مذهب من القدح في أتباع المذهب الآخر، وأنّ ما جاز فعلياً وعملياً من قدح بعض المذاهب غير السنيّة في المذاهب السنيّة، وربط السنيّين ذلك بمثله أو أقلّ منه، هو الذي ينبغي أن يزول بالنظر إلى وحدة كلمة الإسلام، وإلى المجال المتّسع للاختلاف الاجتهادي مع أنّ هذا ينبغي أن يحمل على كلّ من الطرفين، وأن لا يحمل على شقّ واحد كما تتّجه إلى ذلك بعض الاتجاهات.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



ليلة القدر من خلال كتاب الاعتكاف

في الموطأ للإمام مالك(*)

باسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد
وعلى آله وصحبه وسلم

بالسند المتصل إلى إمام دار الهجرة عالم الأمة، وإمام السنة
إمامنا مالك بن أنس الأصبحي رضي الله تعالى عنه ... إلى أن قال من
"موطأه" في كتاب "الاعتكاف".

"أنه سمع من يثق به من أهل العلم يقول : إن رسول الله صلى
الله عليه وسلم أرى أعمال الناس قبله أو ما شاء الله من ذلك، فكأنه
تقاصر أعمار أمته أن لا يبلغوا من العمل مثل الذي بلغ غيرهم في طول
العمر، فأعطاه الله ليلة القدر خير من ألف شهر".

يقول الله تعالى في خطاب نبيه الكريم صلى الله عليه وسلم
"باسم الله الرحمن الرحيم الر كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس
من الظلمات إلى النور باذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد".

وإن من يتتبع الدعوة الإسلامية في جوهرها وفي ملابسها وفي
مقارناتها يتبين أنها لم تكن على الحقيقة إلا دعوة جاءت لتخرج الناس
أجمعين من الظلمات إلى النور ولترتفع بهم من حضيض الجهالة والعمل
الباطل إلى بقاع المعرفة والعمل الصالح، وذلك لترشيدهم من الحجر الذي
كان مضروباً عليهم، وتحريرهم من الرق الذي كان مستحكماً في رقابهم.

(*) ألفت بضريح مولاي الحسن بالرباط، في 4 رمضان 1386/16 ديسمبر 1966.

ولأجل تحقيق هذه الغاية الانسانية السّامية من الرسالة التي بعث الله تعالى بها عبده ونبيّه ووليّه محمّد بن عبد الله صلّى الله عليه وسلّم... لأجل تحقيق هذه الرسالة جاءت دعوة الاسلام دعوة عامّة شاملة شمولاً لا يقتصر على شمول المدعوين بها في كونها موجهة إلى الناس قاطبة، ولكنه شمول يرجع إلى الدعوة في ذاتها.

فاذا نظرنا إلى هذه الدعوة بالاعتبار الديني تبين لنا أنها دعوة جمعت العقيدة الصحيحة السالمة من أطراف الدعوات النبويّة التي مهدت لها وتقدّمت بين يديها.

وكان هذا المجمع مقترنا بتخليص لجميع العقائد التي هي عقيدة واحدة أتت بها النبوءات المتعددة، ولكنّ الناس شابوها بضلال وبدع وتحريف، فجاءت دعوة الإسلام تجمع تلك العقيدة وتطهرها ممّا ألصق بها وترجعها إلى أصلها الموحد الذي تستوي فيه الأديان كلّها.

وبذلك تناولت الدعوة الإسلامية مواضيع الحياة الانسانية قاطبة بصورة لا تقتصر - كما هو المتبادر من المفهوم الديني عند الكثيرين - على أحوال العبادات ولكنها تشمل بصورة عامة كلّ ما تناولته الدعوات السابقة وزيادة كبيرة على ذلك من أحكام العبادات وأحكام العادات وأحكام المعاملات.

وبذلك فانه لا يمكن أن تكون دعوة من الدعوات الدينية محاولة أن تسمو فوق هذه الدعوة المحمّدية الكريمة، وذلك لأنه كلّ ما تحاول دعوة من الدعوات الدينية أن تسمو به فوق الدعوة المحمّدية... فان الدعوة المحمّدية مشتملة على ذلك، ممّا في الدين الذي ربّما يحاول أن يسمو عليها، وعلى غيره ممّا هو مأخوذ من أطراف ديانات أخرى ضمّت إلى ما أخذ من ذلك الدين، وعلى زائد كثير يكمل ما هو ناقص في الدعوات السابقة ويصلح ما أفسد الناس منها ويبيّن ما أجمل بها.

وبذلك يكون بين الدين الإسلامي وبين غيره من الديانات السماوية عموم وخصوص مطلق كما يقول المناطقة، فإنّ دعوة الديانة الإسلامية دعوة ينتظم فيها كلّ ما تفرق بين الدعوات الأخرى. فتكون كلّ ديانة هي أخصّ موضوعاً من الديانة الإسلامية، وتكون الديانة الإسلامية أعمّ موضوعاً من كلّ ديانة من الديانات الأخرى.

وبذلك يكون الإسلام مغنياً عن غيره من الديانات، ولا يكون غيره مغنياً عنه نظراً لأنّه انتظم فيه ما في ذلك الغير وما في غيره أيضاً مع زيادات عظيمة ذات شأن.

هذا إذا نظرنا إلى الدعوة الإسلامية بالاعتبار الديني. فإذا نظرنا إليها باعتبار آخر، وهو الاعتبار الانساني الذي ينظر إلى الانسان باعتبار وجوده الذي يتمثّل في العنصرين اللذين يقوم عليهما الوجود الإنساني وهما: العنصر الفكري، والعنصر المادي.

دعوة رفعت من شأن الإنسان :

فاننا إذا نظرنا إلى الدعوة الإسلامية بهذا الاعتبار، وهو الاعتبار الإنساني المطلق، فإنّه يتبين لنا أنها دعوة رفعت من شأن الانسان. إذ أدخلت الانسان باعتباره المادي والفكري فيما لم يكن له دخل فيه من قبل، ولا سيما بالاعتبار الفكري الذي يرجع إلى ما تميز به الانسان عن بقية الحيوانات من معنى الادراك الذهني، الذي يعبر عنه عندنا بالناطقة. وبذلك فإنّ دعوة الاسلام شرّفت الانسان في ذاته تشريفاً ذاتياً لا تشريفاً عرضياً، إذ جعلت الشرف كله في الآدمية، وجعلت كل ما زاد على معنى الآدمية من المعاني التي يتفاضل بها الناس ممّا يرجع إلى اعتبارات العنصريّات وغيرها أمراً مهدوماً لا نظر إليه وراء الحقيقة الانسانية الذاتية.

ولذلك فانها - كما قلنا - حرّرت الانسان وأخرجته من الظلمات إلى النور ووضعتة في حالة الرشد والأهلية بعد أن كان موضوعا في حالة القصور والحجر.

ومعلوم أنّ هذا الوضع، أي الاخراج من الحجر إلى الرشد، والاحراج من العبوديّة إلى الحرّيّة، إنّما يتوقّف على إعداد وتكوين، لأنّه ليس بممكن أنّ الذي كان مشتملا على صفات اقتضت أن يكون محجورا أو اقتضت أن يسلب حرّيّته يمكن أن يتناول الرشد أو أن يتناول الحرّيّة مع بقائه على تلك الصفات التي كانت مقتضية لضرب الحجر عليه أو لوقوعه في ريقه الرق.

فلذلك كان ترشيد الانسانية وتحريرها، والسمو بها إلى هذا الطور الجديد الذي دعا الإسلام الانسانية قاطبة إلى الصعود إليه، إنّما يتوقّف على إعداد وتكوين وتطور بالحقيقة الانسانية من أوضاعها القديمة التي اقتضت لها ذلك الوضع السيئ إلى أوضاع جديدة تقتضي لها الوضع الشريف، الذي هيئت إليه الانسانية بمقتضى الدعوة الاسلامية، وهذا أمر تتضافر على اقتضائه طبيعته التكوين والتشريع.

فان التكوين الإلهي جعل بلوغ الانسان إلى المقدرة الماديّة على التصرف في حظوظه وحفظ نفسه من الهلاك، وتناول ما يقيم حياته ويغذّي وجوده، متوقفا على تطور وإعداد يتكوّن بهما الفرد الانساني تكوّنًا تدريجيا حتى ينتهي إلى حالة الكمال الجسماني، التي يكون عند الوصول إليها، بعد تلك الأطوار، أن يستقلّ إلى القيام بذاته.

والتشريع كذلك جاء يقتضي أن تعليم الانسان وتربيته، وإعدادة للعمل الصالح، والبعد به عن نزوات الطيش والسفه، والخروج به عن منازل الصغر والصبا، هو الذي يمكن أن يهيئه لأن يتناول حظوظ التصرف في الأمور التي يتصرف فيها بناطقيته، مما يعبر عنه بالأهلية أو يعبر عنه

بالرشد فكما أن للبلوغ الطبيعي شروطا من التطور الجسماني، فكذلك للرشد التصرفي شروط ترجع إلى إعداد الذي يتطلع إلى التصرف في حظوظ نفسه بنفسه من أن يستوفيها حتى يبلغ إلى تلك المنزلة من أهلية التصرف.

وهذا الإعداد إنما يقوم لا محالة على تطور المواهب الأولى للإنسان سواء أكان ذلك في قواه المادية، أم في قواه الفكرية، ويرجع إلى توسيع تلك المواهب وتنميتها وحسن توجيهها وحمايتها من الوجهة السيئة، وحمايتها من أن يضرب عليها بعامل من العوامل العارضة ما يقف بها عند درجة معينة، حتى يمنعها من الصعود إلى الدرجة التي فوقها، والتي بالتدرج منها إلى التي وراءها يمكن أن تنتهي إلى المنزلة السامية التي أعد الله لها هذا النوع الإنساني بفطرته السليمة التي فطر الله الناس عليها.

وهذا العمل الذي هو إعداد بتوسيع المواهب وتنمية الملكات وتطوير المقدرات هو العمل الذي يعبر عنه بالتربية.

ولذلك فإن الاسلام وضع للإنسان منهجا يتناول ملكاته ومقدراته ومداركه ومواهبه بالتوجيه الصحيح والإرشاد، حتى تسمو وتنمو وتكون مستعدة لأن تبلغ بالإنسان إلى الغاية التي هي غاية خلافة الله تعالى في أرضه، بالتصرف فيما خلق الله في الأرض جميعا.

منهج تربوي :

وهذا المنهج التربوي الذي خطه الاسلام للسمو بالإنسان حتى يستطيع أن يدرك المنزلة التي أعده الله تعالى لها ، إنما هو منهج يقوم - كما تقوم المناهج التربوية المثلى - على ثلاثة أصول، وهذه الأصول الثلاثة هي: التلقين، والتمثيل، والتمرين.

فعلى أصول التلقين والتمثيل والتمرين تقوم التربية الإسلامية. ويسير الإسلام بالمربي - الذي هو الإنسان المطلق لا خصوص عنصر من عناصر الإنسان - يسير به على هذا المنهج التربوي المعتمد على أصوله الثلاثة من التلقين والتمثيل والتمرين حتى ينتهي به إلى إقرار الملكات السليمة الصحيحة التي يكون بها مستعداً لأن يرشد كما أعده الله تعالى لأن يرشد.

ولا شك أن هذا المنهج التربوي الذي أقيم على الأصول الثلاثة ، التلقين والتمثيل والتمرين، إنما هو أصل مصدره الوحي واستمداده إنما يكون من مصدر الوحي بالنسبة إلى الديانة الإسلامية وهما القرآن والسنة.

وإذا كان القرآن العظيم قد اشترك هو والسنة في الأصل الأول الذي هو التلقين بحيث إن تقرير المبادئ ويسط الدعوات وارساخ القواعد إنما أتى بعضه من طريق الوحي المراد به الإعجاز وهو القرآن، وأتى به البعض الآخر من طريق الوحي المجرد عن قصد الإعجاز وهو السنة النبوية الشريفة.

إذا كان القرآن والسنة قد اشتركا في هذا الأصل الذي هو التلقين فانهما بعد ذلك اختلفا. فاختص القرآن العظيم بكونه الآية المقتضية صحة الرسالة وصدق النبوة، وذلك باشماله دون السنة على قصد الإعجاز.

وانفردت السنة النبوية بأنها، بعد أن تشارك القرآن العظيم في تقرير الأصل الأول الذي هو التلقين، تتجه إلى تحقيق الأصلين الآخرين وهما أصل التمثيل وأصل التمرين.

السنة والكتب السماوية الأخرى :

فالقرآن والسنة إنما أمدك المسلم بأدلة سمعية هي موضع الأحكام الشرعية الذي تستمد الأحكام منه. وهي كما عبر عنها الإمام الغزالي في "المستصفى" التي تسمى بمدارك الأحكام أو مدارك الشريعة. وهذه المدارك التي تلقيت عن القرآن العظيم بلسان الإعجاز، تتحقق من القرآن ومن السنة على السواء، ولكن السنة تزيد باختصاصها بتحقيق الأصلين الثاني والثالث، وهما أصل التمثيل وأصل التمرين.

وبذلك صارت السنة بذاتها - بقطع النظر عما اشتركت فيه مع القرآن - موفية بالأصول الثلاثة التي أقيم عليها المنهج التربوي الإسلامي وهي التلقين والتمثيل والتمرين.

فتماثلت السنة المحمدية الشريفة في هذا مع الكتب السماوية السابقة، لأن القرآن العظيم افترق عن الكتب السماوية السابقة بما اختص به دونها من قصد الإعجاز، وبذلك فإنه لا يمكن أن يقارن مقارنة تامة دقيقة مع الكتب السماوية الأخرى، لأن الكتب السماوية الأخرى ليست منقولة على معنى أنها الكلمة الإلهية الملقاة إلى الرسول بل نقلت على معنى أنها كلمة الرسول التي عبر بها عن الوحي الإلهي والتي نقلها الناس عنه بالطرق المختلفة من النقل مع تجردها عن قصد الإعجاز فيها.

أما القرآن العظيم فلما كان قصد الإعجاز متمثلاً فيه وكان معتبرا لدى النبي صلى الله عليه وسلم ولدى الأمة تبعاً له اعتباراً للكلمة الإلهية الملقاة إلى الرسول لا اعتبار كلمة الرسول التي تحكي الوحي الإلهي.

فلذلك صار الذي يمكن أن يقارن بالكتب السماوية المتقدمة من مصدري الوحي الإسلامي إنما هو السنة الشريفة دون القرآن العظيم.

وإن من يرجع إلى تعريف السنة النبوية المشهور، فيعلم أنها عبارة عن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله وإقراراته، يتبين له في جلاء كونها الموفية بهذه الأصول الثلاثة التي أشرنا إليها من التلقين والتمثيل والتمرين، فإن الأقوال هي تلقين وإلقاء للحقائق وتعريف بالواجبات وإرساخ للقواعد، وأفعال النبي صلى الله عليه وسلم هي تمثيل ليكون فيها النبي صلى الله عليه وسلم المثل الصالح للأمة فيما يأتي من الأعمال وما يترك، وما يحقق من امتثال الواجبات، وما يحقق من اجتناب النواهي، وقد قال الله تعالى: "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة".

وأما الإقرارات فانما هي عبارة عن أفعال غير النبي صلى الله عليه وسلم ورضاه عنها إذا كانت مرضية أو إنكاره إياها إذا كانت منكراً. فإن هذا يرجع إلى معنى التمرين، فالصورة التي يباشر بها المكلفون الامتثال إلى أحكام الشريعة بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم، والتي تكون محلاً لإقراره أو لإنكاره، هي الصورة التي يتعود المؤمنون عليها عادة تنتهي إلى الرسوخ في نفوسهم إذا أقرها النبي صلى الله عليه وسلم وإلى شيوعها فيما بينهم بالمثل المتكررة من إقراره صلى الله عليه وسلم لأفعال المكلفين المختلفين التي يأتونها بين يديه، وبذلك يتحقق الأصل التمريني من الأصول الثلاثة التي أقيم عليها المنهج التربوي الإسلامي.

ولذلك عبّر عن هذا المصدر من مصدري الوحي، وهو المصدر النبوي، عبّر عنه بالسنة. ومن هنا جاء الاشتراك الذي عرض لكلمة السنة في استعمالاتها المختلفة في المصطلح الشرعي الإسلامي، فقد أطلق لفظ السنة على الآثار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم مما يرجع إلى الأقوال والأفعال والإقرارات.

ثم أطلقت السنة على السلوك المتبع المعهود من الدين، والمتناسب مع روح الدين.

وبالاستعمال الأول أصبحت السنة مقابلة للقرآن، وبالاصطلاح الثاني أصبحت السنة مقابلة للبدعة، فإن الأشياء التي ليست من الأمر المعهود، وليست من السلوك المتبع، تعتبر من محدثات الأمور وبدعها بمعنى أنها تعتبر مخالفة للسنة المأثورة والسلوك المعهود وخارجة عنها.

والمعنى الثالث هو معنى العقيدة الأصلية التي تتلاءم مع روح الدعوة القرآنية السنية، والتي ترجع إلى الأصل الذي كان عليه بالتواضع الواقعي العملي، وإن لم يتكلم فيه أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وتابعوه، خلافا لما حدث من المقالات التي حدثت بعد ذلك فاعتبرت من البدع الاعتقادية أو اعتبرت من الأهواء في العقيدة.

تكون بالسنة :

وبذلك كانت السنة بهذا الاستعمال الثالث مقابلة للأهواء والعقائد الضالة المنحرفة.

وبالسنة، بهذا المعنى الأول الذي هو معنى الآثار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم تكونت السنة بالمعنى الثاني الذي هو معنى السلوك المشروع وتكونت السنة بالمعنى الثالث الذي هو معنى العقيدة الصافية الصحيحة الأصلية.

وبهذا المعنى من السنة تكون الجيل الأول من المسلمين تكونوا تربويا كما قلنا يظهر في العقيدة والسلوك فتربى الجيل الأول وهو جيل الصحابة رضي الله عنهم، تربيتين : تربية فردية وتربية اجتماعية، ثم من تينك التربيتين سرت التربية الإسلامية التي استمدت من السنة من الجيل الأول إلى الجيل الثاني، أو من الصحابة إلى التابعين. فتكون الجيل

الثاني تكونا اجتماعيا على المثال الذي تكون عليه الجيل الأول الذي انشقّ الجيل الثاني منه وتكون بين يديه، واستمرت الأجيال الإسلامية هكذا متسلسلة على التعاقب، يتكوّن كل جيل منها على مثال الجيل السابق على صورة التربية الاجتماعية التي تكون بها ذلك الجيل الأول بتأثير السنّة. فصارت السنّة بهذا مصدر المدارك الأساسية لروح الأمة.

وإذا كانت هناك معلومات قطعية نسميها معلومات للدين بالضرورة، ونعتبرها أصولا إسلامية لا تقبل الاختلاف، ولا يمكن الحياد عنها، ولا استطاع إنكارها، حتى اعتبر إنكارها مقتضيا للكفر كما هو المصرح به في إنكار المعلوم من الدين بالضرورة، فإن هذه المعلومات الضرورية أو المدارك الأساسية إنما تكونت لروح الأمة الإسلامية استمدادا من السنّة فقط.

فالقرآن العظيم بما اشتمل عليه من قواطع المتون، أي من النصوص القولية التي هي منقولة بطريق التواتر الذي يفيد العلم القطعي، قد بقي فيها من حيث المعنى مجال للتأويل ومجال للتخصيص ومجال للتقييد بحيث إن التي حملت الأدلة القرآنية على محاملها المضبوطة، ومنعت من أن يسلك بها طريق إلى محمل آخر، وجعلت فهم المعنى القرآني ساريا في الجيل الأول، ثم في الأجيال بعده على صورة مضبوطة معينة، حتى صار ذلك من المعلوم من الدين بالضرورة، إنما هي هذه المعاني المتواترة المتظاهرة من آثار السنة التي وإن كانت في ذاتها أدلة ظنية إلا أن مجموعها أصبح يفيد القطع، كما يقال إن مجموع الأدلة الظنية يفيد القطع أو إن مجموع الظواهر يفيد القطع.

وبهذا الاعتبار فإن ممارسة السنة، التي هي بمعنى أخبار النبي صلى الله عليه وسلم المتعلقة بأقواله وأفعاله وإقراراته، هي التي أصبحت

مادة مغذية لذلك المعنى من التكوين الاجتماعي المتسلسل من جيل إلى جيل من أجيال الأمة الإسلامية.

ممارسة السنّة :

فممارسة السنّة تسمو بصاحبها من كل جيل من الأجيال نحو رتبة الأولين من الجيل الأول وهو جيل الصحابة الذي تكون بتلك العوامل التربوية المتظاهرة التي ترجع إلى أقسام السنّة العديدة من الأقوال والأفعال والإقرارات.

فكان الأثر الحاصل بالنسبة إلى الجيل الأول، عين الأثر الحاصل بالنسبة إلى الممارسين ممارسة تامة للسنّة المنقولة المحكمة التي ترجع إلى الأقوال والأفعال والإقرارات بصورة تحصل لأفراد الممارسين للسنّة من الأجيال الآتية بعد الجيل الأول ما حصل في الجيل الأول من ذلك الأثر النفساني الانفعالي الذي هو أثر راسخ نستطيع أن نعبر عنه بالملكة.

فالسنة قد طبعت الجيل الأول - وهو جيل الصحابة - على ملكات نفسية وذهنية هي التي بها يتصرفون في استمداد الأحكام من القرآن والسنة، والتي بها يستطيعون أن يميزوا بين ما هو ضرورة دينية لا مجال للخروج عنها وبين ما هو أمر نظري يكون قابلاً لاختلاف الأنظار وتعاقب الاجتهادات.

ووراء هذه المعرفة الجميلة - التي هي راجعة إلى تحصيل الملكة الراسخة - تأتي المعرفة التفصيلية الموضوعية التي ترجع إلى ما يتعلق بالقرآن العظيم من العلوم التي يعرف بها ناسخ القرآن ومنسوخه، ويعرف بها المتعارض ودفع التعارض ببيان محامل الآيتين المتعارضتين ظاهراً، ويعرف بها المجلد والمبين، ويعرف بها العام والمخصص، ويعرف بها المطلق والمقيّد، ويعرف بها سبب النزول ويعرف بها المكّي والمدني فما هذه إلا معرفة تفصيلية موضوعية تستند إلى تلك المعرفة الجمالية الكلية

الأساسية التي صارت ملكة راسخة يتصرف بها الذين ثبتت لهم تلك الملكة في تقرير أحكام الدين استنادا إلى المعارف التفصيلية الموضوعية.

علوم السنة :

وإذا كان القرآن العظيم منحصرا - لانضباط نصه بالتواتر - ولأن مقداره مقدار يسير، فإن السنة النبوية الشريفة غير منحصرة، نظرا إلى وفرتها وإلى تعدد مصادرها. ولذلك أتى من تعارض الأحاديث، ومن تفاوت درجات الأخبار، ما جعل عمل تمحيص السنة ونقدها عملا كبيرا، إذا استقام استقامت به حقائق الديانة الإسلامية الاجمالية والتفصيلية، وإذا اختلف اختلفت به أصول الديانة الإسلامية، واختلت به فروعها.

فان استناد السنّة إلى أخبار الآحاد ورجوعها بالنقل إلى المصادر المختلفة، وتفاوت درجات الأخبار، مع اختلاف عوامل الترجيح ما بين بعضها وبعض، قد أوقع العاملين على جمع السنة في خوف عظيم، مما عسى أن يكون داخل السنّة النبوية الشريفة من اشتباه أو من توهم أو من كذب ووضوع.

فلأجل حماية السنة من أن يختلط فيها هذا بذاك، وأن يخالط حقها الصريح باطل، ظهر في القرن الثاني علم السنّة أو علم الحديث الذي هو في حقيقته علم نقدي لا كما يظنه الناس غالبا علما نقليا.

فعلم يعتمد على النقد، ولا يعتمد على النقل، وهذا النقد الذي اعتمد عليه علم الحديث في نشأته هو نقد يرجع إلى الأساليب، وآخر يرجع إلى المعاني.

ثم إنّ الفقه الذي هو تقرير الأحكام الشرعية التفصيلية المستنبطة من أدلتها الاجمالية التي منها أدلة السنّة يستند إلى السنّة باعتبار كونها أحد مصدرين، وباعتبار كونها أوفر المصدرين عددا. فلذلك احتاج

الفقهاء إلى المعارف النقدية التي بني عليها علم السنة أو علم الحديث. وظهر بهذا الاستناد الفقهي إلى نقول السنة التمييز بين عنصرين من علماء الدين : هما العنصر الذي عرف بأهل العلم أو أهل الرواية أو أهل الأثر. والعنصر الآخر الذي عرف بأهل الفقه أو أهل الدراية أو أهل النظر. فكان من العلماء من هم منقطعون إلى الأثر. وكان منهم منقطعون للنظر وكان أهل النظر مضطرين إلى الاستناد إلى معارف أهل العلم، لأنّ تمحيص النصوص التي يستند الفقه إليها إنما يرجع فيها إلى أهل العلم.

وامتازت من بين هؤلاء وهؤلاء طبقة من الرجال الكمل عرفت بالجمع بين العلم والفقه، واشتهرت بذلك. فكانوا أهل أثر ونظر، أو أهل رواية ودراية، ويعتبر من مقدّمي هذه الطبقة وأشهر رجالها الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه.

الإمام مالك وكتابه "الموطأ" :

ويعتبر كتاب مالك بن أنس وهو "الموطأ" الذي هو أقدم ما يوجد عندنا الآن من التراث الاسلامي، بل هو أقدم كتاب بعد كتاب الله عز وجل بالحرف العربي بصورة عامة، فانه يعتبر أول وضع جامع لهذين العنصرين وهما العنصر الفقهي والعنصر العلمي أو العنصر الأثري والعنصر النظري.

ولسنا بحاجة إلى أن نورد ما قيل في "الموطأ" من ثناء الأئمة عليه، وتقديرهم لقيّمته، وتعريفهم بفضلّه على العلماء والفقهاء، أو على أهل الرواية وأهل الدراية، واعتبارهم إياه كتاباً جامعاً، حتى تردّدوا في اعتباره كتاب حديث أو كتاب فقه فاستقروا في النهاية على اعتباره كتاب فقه وحديث معاً.

فمالك في "موطاه" إنما أراد إسناد الفقه بالأخبار، وأراد دعم الفقه بالعلم. ولذلك توجّه إلى الأحكام الشرعية التفصيلية التي هي الفقه،

ورجع بها إلى مصادرها من السنّة، فلم يرجع إلى القرآن العظيم لأنّ ذلك له موضوع آخر هو موضوع أحكام القرآن الذي صنّف فيه بعد الإمام مالك الإمام الشافعي رضي الله عنه، ولكنه اعتمد على هذا العمل الذي هو ديدن أهل العلم والرواية وهو نقد الأخبار نقدا يرجع إلى الأسانيد أو نقدا يرجع إلى المعاني.

فلكم نوه الناس بعدد ما جمع مالك رضي الله عنه وروى من الأحاديث حتى قالوا بالضبط : إن الذي رواه مالك بن أنس يربو على مائة ألف حديث. وقارنوا ذلك بما أثبت مالك بن أنس وبما رواه غيره عنه، أو بما حدث به مالك من جملة ما روى، فكان ذلك بالنسبة إلى مرويه نزرا يسيرا، لأنهم لم يتجاوزوا به قرابة الألف وسبعمائة وخمسين حديثا. ولم يحدث مالك بغير ذلك من كل ما روى، مما يرجع في مجموعته إلى الأخبار المسندة، والأخبار الموقوفة، والمرسلة، والبلاغات، والأخبار الفقهية المتعلقة بالعمل وبأقوال الفقهاء من الصحابة والتابعين إلى غير ذلك.

ولما كان هذا النقد مبنيا من جهة على نقد الأسانيد بما يرجع إلى التأمل في قوة الحكاية والرواية باعتبار الجرح والتعديل، مما يرجع إلى الأصول المقررة عند علماء الحديث من العدالة والضبط وثبوت التلاقي إلى غير ذلك، فانه من حيث المعنى نقد الأحاديث أيضا نقدا لا يقلّ عن النقد الذي نقدها به من حيث الإسناد. فجعل عنصر الفقه أحيانا، وعنصر العمل المتبع أحيانا، طريقة للنقد. وبذلك أتى في نقده المعنوي هذا بعمل عجيب إذ جعل السنّة منتقدة للسنّة، وجعل مصدر الفقه منتقدا بالفقه.

وهذا هو المعنى الناشئ من رسوخ تلك الملكة التي نوّنها بها والتي قلنا إنها ملكة تنشأ من ممارسة السنّة وتعاطي علومها. وذلك ما عبر عنه مالك بن أنس بنفسه في قوله "ليس العلم بكثرة الرواية وإنما هو نور يقذفه الله في قلب من يشاء".

فان المراد بالقذف هنا ليس القذف الذي نزع إليه الإمام الغزالي، والذي مال إليه كثير من الصوفية من معنى تحصيل المعرفة بدون الطريق المحصل للمعرفة عادة، ولكنه عبارة عن قذف إلهي بتوفيق الطالب إلى الطلب، وإعانتة على تحصيل ما طلب، والفتح عليه فيما يطلب، وتمكينه بحسن تقدير الله تعالى من تحصيل العلوم المتعلقة بالسنة، ومن ممارسة الآثار التي تتكون بها تلك الملكة التي عبر عنها بأنها نور مقذوف في القلب يقذفه الله في قلب من يشاء.

وبمقتضى هذه الملكة أو بمقتضى هذه القوة النورانية استطاع الإمام مالك رضي الله عنه أن يتصرف في الأحاديث الصحيحة من حيث الإسناد إثباتا ونفيا، اعتمادا على المعاني كما هو مشهور عند علماء الحديث وعلماء الأصول من عمله في حديث خيار المجلس، ومن عمله في حديث المسرات وغير ذلك مما عمد فيه إلى أخبار صحيحة من حيث الإسناد موثوق برجالها من أركان النقد الإسنادي الراجع إلى الجرح والتعديل، فاعتبر المعاني الفقهية المنتزعة من ذلك مقياسا لتصحيحها والأخذ بها حتى اعتمد على تركها مع تقرير صحة أسانيدها.

تدقيق علمي :

ومن جهة أخرى تقابل هذه، فانه اعتمد في "موطنه" على أخبار لا تعتبر عند علماء الحديث من بعده بالغة درجة الصحيح، على حسب نقد المتن على القواعد التي تقررت عند علماء الحديث، وإنما اعتمد مالك على تلك الأحاديث وحدث بها وخرجها ورواها، لأن المعاني والأعمال المأثورة التي نقد بها أحاديث صحيحة فضعتها، تسند هذه الأحاديث وتعضدها، فتقويها حتى ترتفع بها إلى درجة الصحيح، وإن كانت من حيث المتن غير بالغة إلى درجة الصحيح.

ومن ذلك ما وقع في موطأ الإمام مالك من إخراج أحاديث من الموقوف ومن المرسل، ومن البلاغ، اعتمادا على أنها معضودة إما بأحاديث أخرى، أو بأقوال ترجع إلى فقهاء الصحابة والتابعين، أو لمجرد الاكتفاء بالاشتهار، حتى اعتبر ذكر راو مغنيا عن ذكر المروي عنه، كما هو الشأن في المراسيل التي أرسلها عن سعيد بن المسيّب وهي منقولة عن أبي هريرة رضي الله عنه، وإن لم يذكره، أو المراسيل التي أرسلها عن عروة بن الزبير وهي منقولة عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها وإن لم يذكرها.

ولذلك فإن هذا الصنيع أوقع المتتبعين للموطأ بعد أن نبهوا بقيمته في حيرة من الجمع بين التحري العظيم الذي اشتهر به مالك، والصحة التي أخذ بمقتضاها كل حديث مسند خرج في الموطأ مسلما عند أهل الصحيح، وبين ما وقع في "الموطأ" من اشتغال على مراسيل وبلاغات وموقوفات ومقطوعات ليس من الشأن أن تكون ثابتة عند أهل الصحيح.

فذهب الحافظ أبو عمر بن عبد البر إلى أن مذهب مالك والسلف بحجية تلك الآثار. فبنى على هذا أن مالكا يقول بحجية المرسل ويقول بحجية البلاغ، ويقول بحجية الموقوف، وإن كان المحققون من الأصوليين لم يزالوا غير مطمئنين إلى هذا المعنى حتى قال الإمام الحافظ السيوطي، رضي الله عنه، إن المعروف من كون هذا مذهب مالك وللسلف قبله - كما ذكره ابن عبد البر - هو أمر على فرض كونه ثابتا لا يحتاج إلى ذكره. وذلك لأن هذه الآثار الموقوفة أو المرسلة إنما هي آثار معضودة من طرق أخرى، وهي كلها ثابتة عند أهل الصحيح. فلذلك لا يمكن أن نعتبر مخرجها قائلا بحجيتها، لأنها لو كانت مرسلة إرسالا فقط، ولم تكن معضودة باسناد مرفوع من طريق آخر لصح أن يقال إن الذي خرجها يقول بحجية المرسل أو يقول بحجية الموقوف، ولكن هذا المرسل الذي خرجها

مرسلا هو في حقيقته مسند، والموقوف الذي خرج موقوفا هو في حقيقته مسند مرفوع.

ولأجل ذلك اهتم المتتبعون بتتبع أحاديث "الموطأ"، وكان المجلي في ذلك هو الحافظ أبا عمر بن عبد البر، فتتبع جميع أحاديث "الموطأ" من الموقوفات والمراسيل والبلاغات، واستقصى تخريجها من طرق أخرى عن مالك غير مرسلة أو غير موقوفة، أو عن غير مالك بطريق يصل بها إلى درجة الصحة ويثبتها.

حديث هذا الدرس :

وحديث الدرس الذي نبحث فيه الآن هو بلاغ من هذه البلاغات لأنه قال مالك "أنه بلغه عن يثق به من أهل العلم" وقد أحصى ابن عبد البر البلاغات التي وقعت في "الموطأ" فأنتهى بها إلى واحد وستين بلاغا، وخرجها كلها مسندة من طرق مختلفة في كتاب "التقصي" إلا أربعة أحاديث وردت بلاغا في "الموطأ" ولم يقف ابن عبد البر ولا غيره من بعده على طريق لإسنادها.

أولها : حديثنا هذا، حديث ليلة القدر.

وثانيها : حديث "أنّي لأنسى أو أنسى لأسن".

وثالثها : حديث "إذا نشأت بحرية وتشاء مت/فتلك عين غديقة".

ورابعها : حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه "أنه قال آخر ما أوصاني به رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد وضعت رجلي في الغرز أن قال : "حسن خلقك للناس يا معاذ بن جبل".

وهذا الحديث، الذي هو رابع البلاغات غير المسندة في "الموطأ"، هو الحديث الذي أورده مالك رضي الله عنه حديثا سابعا في الأحاديث

التي جمعها تحت ترجمة ما جاء في ليلة القدر، وختم بعده بحديث ثامن هو حديث إدراك العشاء من ليلة القدر.

وهذه الترجمة وهي ترجمة ما جاء في ليلة القدر، اختلفت روايات "الموطأ" في موضوعها الترتيبي من الكتاب الذي تندرج فيه خاتمة له. ففي هذه الرواية التي بين أيدينا والتي حدثنا بها الآن، وهي رواية يحيى ابن يحيى المصمودي الليثي عن زياد بن عبد الرحمان المشهور بشبطين أنه سمع مالكا - وهي ترجع إلى عدة أحاديث من كتاب الاعتكاف لم يروها مباشرة عن مالك رضي الله عنه وإنما رواها عن زياد بن عبد الرحمان - وذلك أن يحيى سمع "الموطأ" أولا قبل أن يهاجر إلى المدينة لمالك بن أنس عن زياد بن عبد الرحمان، ثم لما أدرك مالكا روى عنه متشبّتا مما كان سمعه من زياد، وفاته مجلس أو مجالس لمالك رضي الله عنه حدث فيها بهذه الأحاديث في غيبته، فلم يتجرأ على التحدث بها عن مالك لأنه لم يسمعها منه مباشرة، وإنما اكتفى بالتحدث بها بسنده الأول عن زياد بن عبد الرحمان.

وهذا الحديث والأحاديث التي انتظمت معه في ترجمة ما جاء في ليلة القدر، اعتبرت في رواية أخرى غير رواية يحيى بن يحيى من "الموطأ" موضوعة في كتاب الصوم آخره، لا في كتاب الاعتكاف آخره، وهذا هو الصنيع الذي درج عليه الإمام البخاري في صحيحه، فانه اعتبر ما جاء في ليلة القدر تابعا لكتاب الصوم.

أما على اعتبار كتاب التراويح مفصولا عن كتاب الصوم ومستقلا عنه، فجعل ما جاء في ليلة القدر مندرجا في كتاب التراويح وهي رواية المستملي.

وأما على اعتبار التراويح تابعا لكتاب الصوم، فكان ما جاء في ليلة القدر متصلا بما جاء في التراويح، وبما جاء في فضل قيام رمضان،

ومندرجا في كتاب الصوم على جميع روايات البخاري، غير رواية المستملي عن أبي ذر.

واعتبار هذا الحديث والأحاديث التي تندرج معه تحت ترجمة ما جاء في ليلة القدر متصلا بكتاب الاعتكاف هو أولى من اعتباره متصلا بكتاب الصوم، وذلك لما ورد في هذه الأحاديث في ذاتها من تحرّي الأيام التي جعلت ليلة القدر متحررة فيها بالاعتكاف، ومن أمر النبي صلى الله عليه وسلم باعتكاف العشر الأواخر التي أرى فيها ليلة القدر بعد أن اعتكف صلى الله عليه وسلم العشر الوسطى، ثم أرى فيها ليلة القدر في العشر الأواخر فاعتكف في العشر الأواخر، وحثّ على الاعتكاف معه ونذب إليه، وقد أفاد هذا الحديث السبب في إعطاء هذا الفضل لليلة القدر.

ليلة القدر وتفضيلها :

فالأحاديث السابقة، وهي الأحاديث الستة التي تقدّمت قبل هذا الحديث تحت عنوان "ما جاء في ليلة القدر" قررت فضل ليلة القدر. وهذا الفضل الذي قرّره الأحاديث هو الفضل المقرّر بالتواتر، أخذاً من سورة القدر وهي قوله تعالى: "إنا أنزلناه في ليلة القدر وما أدراك ما ليلة القدر" إلى آخر السورة.

فهذه السورة جاءت تنوّه بالقرآن العظيم من طريق التنويه بمنزله، واستناده إلى أعظم منزل وهو الله تعالى "إنا أنزلناه" ثم بطريق التنويه بالليلة التي أنزل فيها وهي ليلة القدر، إذ قال تعالى : "في ليلة القدر" ثم بيّن فضلها فقال : "ليلة القدر خير من ألف شهر" ثم بيّن السبب في ذلك بقوله : "تنزل الملائكة" إلى آخر السورة.

وهذا المعنى من التنويه جاء مطردا منعكسا بين القرآن الذي هو المنزل، وبين الليلة التي هي المنزل فيها، فان تشريف المنزل يقتضي تشريف

الظرف، وتشريف الظرف يقتضي من جهة أخرى تشريف المظروف، وهو المنزل. ولأجل ذلك فإن هذا التنويه المطرد المنعكس قد تقرر أولاً على صورة إجمالية بأن القرآن وما أدراك ما هو نزل في ليلة القدر، وما أدراك ما هي.

ثم بعد ذلك فصل هذا الإجمال بقوله تعالى "ليلة القدر خير من ألف شهر" ثم بعد ذلك بين الوجه في هذا التفضيل التشريفي التفصيلي الذي فصل به الإجمال الأول فأورد الله تعالى الأسباب الثلاثة التي جعلت ليلة القدر خيراً من ألف شهر، وهي أولاً: تنزل الملائكة والروح، وثانياً: شرف الإذن الذي يستند إليه هذا التنزل، وثالثاً: كونها مقصورة على السلام بحيث إنها لا تشتمل على غضب ولا على نقمة ولا على ضرر.

فكان المعنى الواضح المتفق عليه، استمداداً من دلالة هذه السورة، أن الله أنزل القرآن في ليلة القدر، وأن ليلة القدر أفضل من ألف شهر، وأن سبب هذه الفضيلة إنما هو تنزل الملائكة إلى آخره.

وبعد الاتفاق على هذا الأمر الواضح ابتدأت مواقع الأنظار تدق، وبدأت الاختلافات بين الناظرين تثور.

فثار الخلاف أولاً فيما يرجع إلى ضبط معنى إنزال القرآن العظيم لم ينزل دفعة واحدة، وإنما نزل منجماً في نحو من ثلاث وعشرين سنة، وبذلك لا يمكن أن يكون إنزال القرآن العظيم حاصلاً في ليلة، كما هو ظاهر ما دلت عليه سورة القدر، فسلك المستشعرون لهذا الاستشكال الواضح طريقتين في دفع هذا الاستشكال.

الطريقة الأولى :

وهي الطريقة التي نصرها القاضي البيضاوي، وهي أن المراد بانزاله في ليلة القدر: ابتداء إنزاله، فقله تعالى : "أنزلناه" مبتدئين

وجعلنا الشروع فيه المقتضي بما يتعاقب بعد ذلك واقعا في ليلة القدر،
فعبّر بالظرف عما كان ظرفا لبعض الحدث لا لكله، كما هي الطريقة
المشهورة من التجاوز في استعمال الظروف.

والطريقة الثانية :

هي الطريقة التي بنيت على أن النزول هنا هو غير النزول الذي نزل
به جبريل على النبي صلى الله عليه وسلم بالقرآن منجّما. وإنما هو نزول
يرجع إلى معنى غيبي، وهو نزول القرآن العظيم إلى السماء الدنيا من
اللوح المحفوظ وإلقاؤه إلى السفرة الذين تلقى جبريل عنهم ما يبلغه إلى
النبي صلى الله عليه وسلم.

وهذا وإن كان أمرا في ذاته مقبولا، إلا أنه لما كان أمرا غيبيا
فانه يتوقف على دليل توقيفي، وهذا الدليل غير متوفر، لأن الأدلة التي
استندوا إليها في إثبات هذا المعنى ترجع إلى أحاديث ضعيفة غير موثوق
بها عند نقلة الأثر، على أن الداعي إلى هذا الادعاء - الذي لا دليل عليه -
هو داع غير متحقق، وذلك لما بينا مما أشار إليه القاضي البيضاوي
واختاره وهو : أن يكون معنى الانزال هنا ابتداء الانزال.

هذا هو المشار الأول من مشارات النظر.

استشكالات عديدة :

وأما المشار الثاني: فهو معنى الجمع بين ما أفاده الله تعالى في
سورة "القدر" وما أفاده قوله تعالى في سورة الدخان "إنا أنزلناه في
ليلة مباركة إنا كنّا منذرين فيها يفرق كل أمر حكيم"، فترددوا
هل الليلة التي أشير إليها في سورة "الدخان"، ووصفت بكونها مباركة
وبأنها يفرق فيها كل أمر حكيم، هي عين الليلة التي أشير إليها بقوله
تعالى "إنا أنزلناه في ليلة القدر" ووصفت بتنزل الملائكة والروح إلى

آخره. فاختار جمهور من المحققين أن الليلة واحدة، وهو الذي اختاره القاضي البيضاوي تبعا لصاحب "الكشاف" وهو الذي جزم به الإمام القاضي أبو بكر بن العربي في شرحه على "الموطأ" الذي سماه "القبس".

وبذلك تكون هذه الليلة هي التي وصفت بهذه الأوصاف المختلفة المجتمعة، مما ورد في سورة "القدر" ومما ورد في سورة "الدخان"، وتكون هي الليلة التي يفرق فيها كل أمر حكيم. فإن فرق الأمر الحكيم على ما قرره البيضاوي إنما هو من "فرق" بمعنى ميز وأزال الاختلاط. ويكون الأمر الحكيم إما من الحكمة، وإما من المحكم وهو ضد المتشابه، وإما من المقضي أي الذي حكم به من استعمال "حكم" بمعنى قضى.

وأيّا كان فإن المقصود بهذا الأمر الحكيم الذي يفرق فيها، إنما هو ما جاء به القرآن العظيم من الهدى والبيان. فذلك هو الأمر المقضي، أو هو الأمر المحكم ضد المتشابه، أو هو الأمر الذي بني على الحكمة، لأن الذي أنزله الله تعالى من الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم إنما هو الحكمة. فعلى هذا درجوا على أن الليلة هي الليلة وأن المنزل هو المنزل.

وهناك طريقة أخرى جعلت الليلة غير الليلة، وجعلت الأمر الذي يفرق فيها غير الأمر الذي تنزل به الملائكة والروح، مما ورد في سورة "القدر". فأثبتوا أن هذه الليلة التي ورد ذكرها في سورة "الدخان" والتي يفرق فيها كل أمر حكيم هي ليلة النصف من شعبان. وادعوا أن تلك الليلة تقدّر فيها الأمور تقديرا سنويا بحيث إن ما يقع تعلّق القدرة والارادة به، مما سبق تحقيقه في علم الله تعالى، إنما يتعلق تميّنه وتجديده تعلقا خاصا بما هو واقع بين ليلة نصف شعبان وليلة نصف شعبان، مما تنتظره تلك السنة من الأحداث.

وقد استندوا في ذلك إلى أحاديث، هي أضعف درجة وأقل شأنًا من الأحاديث التي استند إليها الأولون فيما يرجع إلى معنى المنزل، وإلى ادعاء أنه ينزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا.

وعلى هذا ورد إشكال عظيم، وهو إشكال يتعلق بهذا المعنى الذي ادعوه، مما يرجع إلى التصرف في صفة من صفات الله تعالى بما لم يرد عليه دليل من الأدلة التوقيفية، نظرًا لأنهم زعموا هذا المعنى من التقدير السنوي، فإلى أي نوع يرجع هذا من نوعي التعلق التي هي مقررة في علم الكلام؟ (بصفة القدرة وصفة الإرادة على معنى التكوين).

فاذا كان المراد بالتقدير التقدير الصلوبي فإن التقدير الصلوبي تقدير أزلي قديم. وإذا كان المراد به تقديرًا تنجيزيًا حادثًا، فإن التقدير التنجيزي الحادث يتعلق بكل حدث عند بروزه إلى حيز الواقع، فأَيُّ معنى لهذا التقدير الذي اعتبروه تقديرًا سنويًا؟

ونظرًا إلى تظاهر أوجه الاستبعاد والاستشكال من طريق النقل ومن طريق العقل، من الطريق الحديثي ومن الطريق الكلامي، فإن بعض المتأخرين وهو الشيخ أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي - المشهور بشاه وليّ الله صاحب كتاب "حجة الله البالغة" - قد مال في دفع هذه الاستشكالات وللجمع بين الطرق المتعارضة، إلى ادعاء أن ليلة القدر ليلتان : ليلة هي التي يفرق فيها كل أمر حكيم. وهي غير خاصة برمضان فيما ادعى، ولكنها تكون دائرة في السنة، وكانت في رمضان على الخصوص في السنة التي أنزل فيها القرآن، وليلة أخرى هي ليلة يتضاعف فيها فضل القربات ويسمو ثواب الطاعات ويقوم المؤمنون فيها مجتمعين بالطاعات، فتعكس أنوار طاعاتهم بعضها على بعض، وهذه هي المرادة من ليلة سورة "القدر" التي يتنزل فيها الملائكة والروح.

تأكد فضل ليلة القدر في رمضان :

وقد جزم القاضي أبو بكر بن العربي ببطلان هذه الطريقة، وجزم بأن الانزال واحد، وبأن المنزل واحد، وبأن الليلة ينبغي لذلك أن تكون واحدة، وقال : "إن هذا المعنى وهو ما تقتضيه وحدة الإنزال ووحدة المنزل من وحدة الليلة، هو الذي خفي على كثير من المفسرين لأحاديث وضعت على النبي صلى الله عليه وسلم، لا أصل لها من الصحة فلا تحفلوا بها".

وبذلك استقرّ جمهور المحققين على أن الليلة المشار إليها في سورتي "القدر" و"الدخان" إنما هي ليلة واحدة، وأنها ليلة القدر التي أنزل فيها القرآن، والتي يفرق فيها كل أمر حكيم. وبذلك تجتمع فضائل ليلة القدر، ويتجه ما مال إليه الجمهور، واقتضته صراحة الأحاديث من أنها لا تكون إلا في رمضان في المظان التي تتحرى فيها، على حسب ما ورد في الأحاديث وعلى حسب ما اختلفت عليه أقوال العلماء بحسب اختلافهم بين مسالك الترجيح للأحاديث المتعارضة. وتكون هذه الميزة راجعة إلى المزية التي أثبتها الله تعالى لشهر رمضان إذ قال تعالى :

"شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان".

ثم قال تعالى : "فمن شهد منكم الشهر فليصمه".

فكان تفضيل شهر رمضان بانزال القرآن مقتضيا تفضيلا خاصا من شهر رمضان، لخصوص الليلة من ذلك الشهر التي كانت محلا لنزول ما فضل بنزوله الشهر كله.

وهذا يرجع إلى معنى تفضيل الأيام بالأعمال التي هي ظروف لها، كما ورد في الشرع العزيز من تفضيل الأشهر الحرم، ومن تفضيل يوم

عرفة، ومن تفضيل يوم الإضحى ومن تفضيل يوم الفطر، ومن تفضيل يوم الجمعة.

وهذا التفضيل الشرعي الذي وردت به الأدلة الشرعية للأزمان أشهرها كانت أم أياما، أم ليالي، هو له مقتضى ومقتضى.

أما المقتضى لهذا التفضيل فانه ما يشتمل عليه ذلك الزمان من حدوث أمر إلهي شرفه الله تعالى وبارك فيه، فشرف ظرفه وبارك في ظرفه بمباركته في الحدث الذي وقع فيه.

وأما المقتضى الذي يقتضيه هذا التفضيل فهو الحث على العبادة، والحث على القربات، ورفع درجة العبادة ودرجة القربى في ذلك الزمان عن مثل درجتها في زمان آخر.

ونظير هذا ما وردت به الأدلة الشرعية أيضا من تفضيل الأماكن، كما ورد في تفضيل الحرمين الشريفين : مكة والمدينة. وفي تفضيل المسجد الأقصى، وفي تفضيل المساجد، وتخصيص كل من هذه المفضلات بأحكام يقتضيها التفضيل على حسب الدرجة التي وضع ذلك المفضل فيها.

وهذا المعنى من مشروعية العبادة والطاعات والقربات، التي هي ذات معان أخروية لا دنيوية لأجل تفضيل الأماكن أو تفضيل الأزمنة، إنما يرجع إلى قصد الشرع من صلاح العباد. وذلك لما قرره الإمام أبو إسحاق الشاطبي، واحتفل بتقريره في كتاب "المقاصد" من "موافقاته" من أن الأحكام الشرعية إنما قصدت بها مصالح العباد لا غير، وأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة لذاتها، وإنما هي مقصودة للمعاني القائمة بها التي هي المصالح التي شرعت تلك العبادات لأجلها. ومعلوم أن المصلحة من مشروعية العبادة، من حيث هي، هو ما تكرر التصريح به في القرآن

العظيم في الغرض من الرسالة وهو التزكية النفسية، وما في العبادة من إعداد للمعاد ومن صلاح للمعاش.

وذلك لأننا إذا قررنا مصلحة العباد، على الوجه اللائق بالحكمة الإسلامية، فإن تلك المصلحة إنما ينبغي أن تقرر بالاعتبار المزدوج بين المصلحتين المعاشية والمعادية.

وإذا كان الشرع قد كلفنا بأعمال لا تخلو من مشقة، وهي أعمال العبادات والقربات، فإن التكليف بهذا ليس مقصودا للإعانات ولا للنكايه والارهاق، وإنما تقوم المصالح المستجلبة والمفاسد المستدفة على اعتبار معنى الجمع بين مصلحة الحياة الدنيا ومصلحة الحياة الأخرى، أي من حيث تقام الحياة الدنيا للحياة الأخرى كما عبر عن ذلك أبو إسحاق الشاطبي. لأنه إذا ثبت أن للإنسان معادا، فإنه ليس من الرشد أن يتغافل عن معاده ذلك. وليس من نصح الناصح المشرع الحكيم أن يحثه على مصلحة معاشه وأن يهمل مصلحة معاده. وذلك لأن الدنيا باعتبار فتنتها وباعتبار كونها ماثلة للإدراك الحسيّ مثولا ماديا كثيرا ما تشنى عن ملاحظة أمر الآخرة، فيكون صلاح معاشه في أمور كثيرة محققا لفساد معاده، ويكون ذلك جارا به إلى التفريط في المعاد، بحيث إنه يصلح حياته بفساد أخراه.

ولذلك أعطته الشريعة نظاما يجعل أعماله في الدنيا ذات أثر في الآخرة، بما قرره من وصفي الحسن والقبح، بمعنى ترتب الثواب وترتب العقاب للأعمال الدنيوية بصورة يتحقق بها ذلك في عالم الجزاء لا في الحياة الدنيا.

العبادات ترجع إلى الصلاح الانساني :

وجعل الشريعة محل الفائدة من تلك التكاليف إنما يرجع إلى الصلاح الانساني فيما يصلح به الفرد وفيما يصلح به المجتمع. فكان

المعاد غاية وكان المعاش موضوعا. وبذلك جاء الفضل الإلهي يمنح بعض القربات التي جعلت وسيلة لتحقيق سعادة المعاد، نائلة من التفضيل ومن الزيادة ومن التوفير ما اقتضاه فضل الله تعالى، نظرا إلى أن الناس مشغولون بدنياهم، محجوبون عن أخراهم. ولما كانت الأخرى محجبة عليهم، فإنهم كثيرا ما يقعون في الاعراض عنها من حيث يقصدون، ومن حيث لا يقصدون. ولذلك لزم أن يكون فضل الله تعالى موصلا إياهم إلى السعادة الأخروية مع مراعاة ما هو مركب فيهم من النزعة إلى الحفظ والدينية، كما قال القاضي أبو بكر بن العربي فيما أوتيت هذه الليلة - وهي ليلة القدر - من الفضائل : إن المسلمين فيها يكونون قد خفت عليهم آتاع الدنيا ووفرت لهم فضائل الآخرة".

وبناء على هذا أورد العلامة شهاب الدين القرافي في الفصل التاسع والتسعين من فروقه، فرقا بناء على تقرير تفضيل الأماكن وتفضيل الأزمنة بما يشرع في تفضيلها من القربات. فقرر أن الشريعة فضلت أماكن وفضلت أزمنة، وأنها جعلت العبادات من الصلاة والصيام، مقتضى لذلك التفضيل، وأن نسبة الصلاة إلى البقاع، كنسبة الصوم إلى الأزمنة، وبعد أن قرر هذا أورد على عادته استشكالا بناء على تفضيل الأشهر الحرم، فإنها أزمان فضّلها الله تعالى ولم يشرع لها الصوم تفضيلا. مع أنه لما فضل الأماكن كالمساجد شرع الصلاة لإعلان تفضيلها.

وهذا الأمر الذي ذهب إليه القرافي من الفرق، وبنى عليه ما أورد من الاستشكال، وهو في الغالب بالنسبة إلى الأشهر الحرم ممنوع، لأن كثيرا من الأشهر الحرم مشروع صومه على معنى الندب. وإذا سلم أن بعض الأزمنة لم يشرع فيه الصوم، فإن ذلك إنما يكون لموانع كما الشأن بالنسبة لتحية المسجد، أو لركعتي الطواف في الأوقات التي هي أوقات حرمة للنافلة أو كراهة لها.

فعلى ذلك يجري القياس فيما لم يشرع صيامه من الأشهر الحرم، أو ما منع صيامه من مثل يومي العيدين، أو مثل يوم الجمعة عند كثير من الفقهاء، وإن كان قول مالك في "الموطأ" على عدم كراهة صوم يوم الجمعة وقال أنه حسن.

وقد دلّ القرآن العظيم من جهة أخرى على أن الصوم مشروع لتعظيم الأزمنة فيما تقدم من قوله تعالى "فمن شهد منكم الشهر فليصمه".

وبهذا المعنى الذي يندفع به الاستشكال، الذي قرره القرافي في الفرق التاسع والتسعين، ينبغي الاستدراك على القرافي أيضا فيما تضمنه فرقه الآخر وهو الفرق الثالث عشر بعد المائة الراجع إلى تفضيل المعلومات حيث حصر أسباب التفضيل الشرعية في قواعد انتهى بها إلى عشرين، وجعل بعض مقتضيات التفضيل راجعة إلى الذات أو إلى الصفة، أو إلى الدلالة أو إلى التعلق أو إلى الجوار، أو إلى النسب أو السبب أو إلى الثمرة أو إلى الحلول.

وأراد من هذا الفرق الانتصار لما قرره القاضي عياض وحكى الاجماع عليه، من تفضيل محل قبر النبي صلى الله عليه وسلم على كل موضع في الدنيا على الاطلاق، تفضيلا يستثني محل القبر الشريف من الخلاف في التفاضل بين مكة والمدينة، فان الذين توقفوا فيما حكاه القاضي عياض بنوا توقفهم على جعل التفضيل الشرعي جمليا، أي بكثرة الثواب.

وبين القرافي أن التفضيل لا يكون بكثرة الثواب، وإنما يكون راجعا إلى القواعد العشرين التي ذكرها، ولكنه أخل في ذكره القواعد العشرين بالتفضيل الذي يكون راجعا إلى الاستقرار في الأزمنة، والذي

منه تفضيل ليلة القدر، زيادة على ما فيها من داع آخر للتفضيل يرجع إلى قاعدة من القواعد التي ذكرها القرافي وهي التفضيل بسبب المتعلق.

ما يتعلق برؤية الرسول صلى الله عليه وسلم :

وظاهر الحديث في تفضيل ليلة القدر من أن النبي صلى الله عليه وسلم أرى كأنه تقاصر الخ أن ليلة القدر لم يكن فضلها مشروعا قبل ما أرى النبي صلى الله عليه وسلم ما أريه، وأن هذه الإراءة إنما كانت عبارة عن اطلاع على الغيب بطريق الوحي. فالبناء للنائب إنما هو لأن الفاعل معروف، وهو الله تعالى، وكثيرا ما وقع التعبير عن المرئي النبوية بطريق الوحي، بهذا الطريق من البناء للنائب.

والمرئي إنما هو أعمار الناس قبله. وأعمار الناس قبله لا يخفى أنها صيغة تستغرق جميع العصور السابقة لعصر البعثة النبوية الشريفة. وهذه الإراءة لما كانت إراءة غير عادية، وكانت متعلقة بالأعمار التي هي شيء لا يدرك بالأبصار، فإنها يجوز أن تكون راجعة إلى الأعمار بالمعنى الفردي، ويجوز أن تكون راجعة إليها بالمعنى الجماعي، أي أعمار الأمم. وقد استعمل القرآن العظيم لفظ العمر في الدلالة على المعنيين. فكل من المحملين جائز، وكل من المحملين توجد عليه أدلة.

ونظرا إلى صعوبة ضبط هذا المعنى من الرؤية ومن المشاهدة، وصعوبة تحقيق تعلقه بالأعمار التي هي أمر مجرد غير محسوس، جاء الراوي في تعبيره بما اقتضاه الحرص على التحري في مثل هذه الأمور التي لا يمكن أن تؤذيها العبارة تأدية دقيقة، بقوله "أو ما شاء الله من ذلك" لأن هذه الرؤية هي أمر لا يكيف. فيجوز أنه صلى الله عليه وسلم رأى الأعمار، ويجوز أنه رأى آثارها من الأعمال، كما قيل في وزن الأعمال.

وهذا يرجع إلى معنى من معاني شمائله الكريمة صلى الله عليه وسلم في حرصه على أمته وشفقته عليهم، حيث إنه لما رأى هذا تقاصر أعمار أمته ألا يبلغوا من العمل مثل الذي بلغه السابقون، فأراد أن يبلغ بهم إلى ما فوق ذلك. وعلى ذلك يكون إعطاء الله تعالى إياه ليلة القدر، مبنياً على اطلاع إلهي انكشف به للعلم القديم، ما في نفس النبي صلى الله عليه وسلم بدون أن يعبر عنه، على نحو ما ورد في قوله تعالى: "قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها" ويجوز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم دعا بذلك دعاء صريحا فأجابه الله إلى ذلك باعطائه ليلة القدر خيرا من ألف شهر.

على أن صريح الآية يقتضي تفضيل ليلة القدر على الأيام الطويلة وعلى الأشهر الكثيرة بقوله تعالى: "ليلة القدر خير من ألف شهر" وقد اتجهت أنظار المفسرين إلى التساؤل عن وجه تخصيص الألف. لماذا كان المقدار الزمني الذي فضلت عليه ليلة القدر مقدارا محصورا في ألف شهر؟ فترددوا في أن هذا المقدار المحصور مراد الحصر والتعيين أو ليس المراد. فلما ذهبوا إلى أن العدد مراد جاءت الأخبار الواهية من الإسرائيليات والأحاديث الراجعة إلى العصبيات التي منها الأحاديث الراجعة إلى تنقيص بني أمية.

استعمال الأعداد هل هو مجازي ؟

وهذه الأحاديث لا تبلغ درجة الصحيح ولكن أمثلها هو حديث الترمذي " أن صلى الله عليه وسلم رأى في منامه بن أمية ينزون على منبره نزو القردة فشق ذلك عليه فنزل عليه "ليلة القدر خير من ألف شهر". قال الرواوي فعددنا حكم بني أمية فإذا هي ألف شهر لا تزيد ولا تنقص.

وهذا المعنى هو غير مسلم أولا في الواقع لأن مدة حكم بني أمية أكثر من ألف شهر، وثانيا فإنه من الأحاديث التي وردت من طريق

الدّعايات والعصبِيّات السّيّاسية، وهي في الغالب أحاديث غير موثوق بها.

وقد جزم الإمام الحافظ أبو بكر بن العربي بردّ هذا الحديث، وبين أنّه حديث لا يصحّ، زاد فبيّن أنّ الإشارة إلى عدم صحّة هذا الحديث، إنّما هي مأخوذة من حديثنا، وهو بلاغ مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم "أرى أعمار الناس قبله"، وجعل تخريج مالك رحمة تعالى لهذا الحديث عقب الأحاديث المتقضية تفضيل ليلة القدر، إنّما كان أولاً لبيان السبب في إعطاء ليلة القدر، وثانياً للتّنصيص على بطلان الحديث الآخر لأنّ هذا البلاغ يعارض الحديث الذي خرجه الترمذي ولم يصحّحه ولم يحسنه ممّا يتعلّق بشأن بني أميّة.

فلذلك مال أكثر المحققين، وفي مقدمتهم ناصر الدين البيضاوي، إلى أن الألف المذكورة هنا لا خصوصية لها، وأنه ليس المراد منها عدداً معيناً حتى يبحث عن الوجه الذي اقتضى تخصيص هذا العدد، وإنّما هي كما قال البيضاوي مجرد تمثيل للكثرة لا يقصر على عدد معين.

وهنا يعود إلينا شهاب الدين القرافي بأشكاله، هو أشكاله الذي تضمّنه الفرق الثامن والعشرون بعد المائة من فروقه، الذي يتعلّق بألفاظ العدد. فبعد أن بين أن ألفاظ العدد نصوص في معانيها لا تقبل المجاز أورد ما صرح به المفسرون من استعمالات كثيرة وردت فيها أسماء الأعداد مجازاً، كما في قوله تعالى: "ذرعها سبعون ذراعاً" وكما في قوله تعالى: "إن تستغفر لهم سبعين مرة" وكما في: "فارجع البصر كرتين" إلى آخره.

وبقي هذا الاستشكال الذي أورده القرافي قائماً.

فالقاعدة تقتضي أن أسماء الأعداد نصوص، والاستعمال الذي صرحوا به يقتضي أن أسماء الأعداد استعملت لغير المعاني الموضوعة لها.

وقد كان لهذا الاستشكال الذي تركه شهاب الدين القرافي قائما بعده ، رجع بين علماء جامع الزيتونة في القرن الماضي، في مراجعة شهيرة جرت بين الأستاذين العظيمين قاضي الجماعة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الأكبر، وشيخ الإسلام سيدي محمد ابن الخوجة الأول. فراجع الشيخ ابن عاشور أستاذه الشيخ ابن الخوجة في توجيه استشكال القرافي ومحاولة الجواب عنه بالفرق بين معنى الاستعمال المجازي ومعنى الاستعمال التمثيلي.

وأجاب شيخ الاسلام ابن الخوجة بأن المأخوذ من كلام الكمال ابن الهمام في "فتح القدير" أن المراد من قولهم إن أسماء الأعداد لا تستعمل في غير ما وضعت له، أنها لا تستعمل في الدلالة على أعداد أخرى. يعني لا تستعمل السبعين للدلالة على واحد وسبعين. وأما استعمالها على مجاز في معنى آخر غير عددي فهذا لا مانع منه، وقد تمسك الشيخ ابن عاشور في مراجعته بأن الخروج عن المعنى الموضوع له هو الذي ينافي النصية، وأن استشكال القرافي يبقى قائما ما دمنا قائلين بالاستعمال المجازي، إلا إذا قلنا بأن الاستعمال إنما هو تمثيلي، كما صرح بذلك صاحب "الكشاف" وكما صرح به البيضاوي.

وذلك لأن التمثيل يكون لفظ العدد فيه مستعملا في معناه الحقيقي، ويكون ذلك المعنى الحقيقي ممثلا به للمعنى المطلق الذي يتجاوز ذلك العدد. فكأنه معنى من معاني التشبيه، كأنه قيل كثرة تشبه مقدار السبعين أو كثرة تشبه مقدار المائة أو كثرة تشبه مقدار الألف.

مدلول الألف :

وعلى ذلك استقر المحققون من المفسرين على أن الألف ليس لها مفهوم هنا، وأنها مستعملة تمثيلا في الكثرة، وأن المراد منها أن ليلة القدر تفضل الأشهر الكثيرة العديدة البالغة من الكثرة مبلغا فائقا. وهذا

يقتضي تفضيلاً آخر لليلة القدر وهو تفضيلها بالموازنة، بعد تفضيلها بالاعتبار الذاتي الذي نوه به أولاً في قوله تعالى: "وما أدراك ما ليلة القدر" وهو صريح في أفضلية ليلة القدر أفضلية مطلقة.

ولأجل ذلك اتجه عند الجمهور القول بأن ليلة القدر أفضل ليلة في السنة. وأورد الامام الحافظ جلال الدين السيوطي، في رسالته التي وضعها في فضل يوم الجمعة، استشكالا مبنيًا على الأحاديث التي وردت في فضل يوم الجمعة مثل حديث أبي لبابة الذي أخرجه أبو داود وابن ماجه من أن يوم الجمعة سيد الأيام، ومثل حديث أبي هريرة في قصته الشهيرة مع كعب الأحبار من أن يوم الجمعة خير يوم طلعت عليه الشمس، وهو مروي في "صحيح مسلم" وفي "الموطأ" فأثبت أن لبعض فقهاء الشافعية قولاً بأن يوم الجمعة أفضل من ليلة القدر، وأن لهم في ذلك تأويلاً يرجع إلى قوله تعالى: "ليلة القدر خير من ألف شهر" حاصله أن التفضيل إنما كان على ألف شهر، ليس منها يوم الجمعة. كما أن التأويل وقع مضطراً إليه في أن يكون مستثنى منها ليلة القدر لامتناع تفضيل الشيء على نفسه، فحيث دخلها التأويل أولت باستثناء يوم الجمعة، كما أولت باستثناء ليلة القدر.

خصوصية الرسول وأمة :

وبهذا تقرر خصوصية لهذه الأمة ترجع إلى معنى البشارة، وتندرج في خصائص النبي صلى الله عليه وسلم وفضائله. فإنه لا يخفى أن كل ما أوتيت هذه الأمة من الخصائص والفضائل، إنما هو مستمد من خصوصية النبي صلى الله عليه وسلم.

"لما دعا الله داعين لطاعته بأكرم الرسل كنا أكرم الأمم"

ويكون هذا التفضيل الذي خصت به هذه الأمة تنبيهاً لها إلى ما ينبغي أن تكون عليه من الهمة في السمو بنفسها إلى مراقبي السيادة

والفضل، حتى لا تكون باخلالها بذلك مخلة بما يجب للنبي صلى الله عليه وسلم من فضيلة، أو مخلة بما يجب من الشعور بنعمة الله تعالى عليها، وشكر تلك النعمة بممارستها.

وهذا يرجع إلى مثل ما ورد به تفضيل يوم الجمعة في حديث أبي هريرة في البخاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال :

"نحن الآخرون السابقون يوم القيامة بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا ثم كان هذا يومهم الذي اختلفوا فيه فهدانا الله إليه، فالناس لنا فيه تبع اليهود غدا والنصارى بعد غد".

وهذا هو الذي ترجع إليه المعاني التي ثبتت بها فضائل الأعمال اليسيرة المستنزرة، مما كان فضلا عظيما وإحسانا غزيرا، بفضل مقام النبي صلى الله عليه وسلم وعظيم شفاعته.

فكما ورد في حديث المعراج أن الصلوات خمس وهي خمسون، وأن الحسنة بعشر أمثالها. وكما ورد في أن صلاة السفر لا تنقص فضلا عن صلاة الحضر. وكما تقدم نقله عن الامام القاضي أبي بكر بن العربي : في أن قلة المشقة لم تستوجب لهذه الأمة قلة الأجر فخف عنهم تعب الدنيا وأدركوا عظيم الثواب في الآخرة.

وكما ورد في حديث الاجارة المشهور، وهو حديث مالك عن عبد الله ابن دينار عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

"أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إنما مثلكم واليهود والنصارى كمثل رجل استعمل عمالا فقال من يعمل لي إلى نصف النهار على قيراط قيراط فعملت اليهود. ثم عملت النصارى على قيراط قيراط، ثم أنتم الذين تعملون من صلاة العصر إلى مغارب الشمس على قراطين قراطين. فغضبت اليهود والنصارى وقالوا نحن أكثر عملا وأقل عطاء

فقال هل ظلمتكم من حقكم شيئاً قالوا لا ، قال فذلك فضلي أوتيته من أشاء".

وإلى هذا المعنى من أن الفضل الذي أعطاه الله تعالى للعبادات والقربات، إنما هو أمر جعلي ليس راجعاً إلى ما تشتمل عليه تلك العبادات من المشاق أو من الكثرة والوفرة. أشار الامام مالك في الحديث الذي أعقب به حديث درسنا وهو بلاغ سعيد بن المسيب : أن من شهد العشاء ليلة القدر فقد شهد حظه منها.

فكان هذا مفيداً أن المقدار الواجب من العبادات الذي هو صلاة العشاء، بدون زيادة عليه، يرجى معه أن يكون الذي قام به حائزاً لفضل القيام ليلة القدر، لما ثبت في حديث الصحيحين "من قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه" فقيامه لصلاة العشاء - وهي فريضة - تنزل عليه الملائكة والروح، ويشمله السلام الذي جعله الله تعالى مبثوثاً في هذه الليلة شاملاً لها إلى مطلع الفجر.

فأما العبرة في ذلك بالقصد إلى تحري تلك الليلة وذلك معنى الايمان والاحتساب، وبالتطلع إلى ما يمنح الله تعالى فيها من الفضل. وبذلك يكون مهيناً لأن يشمله الفضل باعتبار تحريره إياها، واحتسابه وتطلعه إلى أن يكون مشمولاً بالفضل الذي جعله الله تعالى غامراً للناس فيها.

ومثل هذه النكتة التي ختم لأجلها الإمام مالك ما جاء في ليلة القدر ببلاغ سعيد بن المسيب، كان عمل الامام البخاري في ختم جامعته الصحيح بالحديث الذي يقتضي أن أخف الأعمال يقتضي أثقل الأجر في الميزان. وهو حديث "كلمتان حبيبتان إلى الرحمان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان سبحان الله ويحمده سبحان الله العظيم".



القرآن العظيم
من خلال شرح الآية الكريمة
"قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ..."

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم
باسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا
ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

كبرت كلمة تخرج من أفواههم أولئك الذين يتطاولون على دراسة القرآن العظيم من غير المؤمنين به ويخيلون أنهم في دراستهم تلك يهتدون إلى الحق أو يهدون إليه، حين يسندون القرآن العظيم إلى النبيء سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وحين يضعون اسمه الشريف في التراجم التي يصدرونها من القرآن العظيم بالموضع الذي يوضع فيه اسم المؤلف من الكتب المنشورة.

وعظمت فرية هذه التي يفترونها، ليست عظيمة في الافتراء والبهتان لأنهم يفترونها على الاسلام والقرآن، بل لأنها وراء ذلك فرية حتى على الحق والعقل، وإنهم في صنيعهم هذا ليتظاهرون بما يضللون به من ادعاء المنهجية والموضوعية في دراسة القرآن العظيم. وما أبعد هذا الصنيع المنكر عن المنهجية والموضوعية.

فإن إسناد القرآن العظيم إلى النبيء محمد صلى الله عليه وسلم باعتبار أن القرآن يرجع إليه رجوع الآثار إلى منشئها والكلام إلى

محرريه، إنما هو إخلال عظيم بما يريدون أن ينتسبوا إليه ويتظاهروا به من المنهجية ومن الموضوعية. فهو من جهة إخلال بالمنهجية ومن أخرى خروج عن الموضوعية لأن المنهجية تقتضي أن يصور القرآن العظيم للناس على ما هو عليه في ذاته وواقعه بدون فتح مجال لإدخال الادعاءات الاعتقادية التي هي راجعة إلى معاني الكفر بالاسلام والجحود للقرآن العظيم.

والموضوعية تقتضي ألا يدخل في دراسة الموضوع أي عنصر من العناصر التي هي آتية من خارج الموضوع. وإنما تقتضي أن يقتصر على الموضوع كما هو في ذاته، حتى تكون دراسته دراسة مقتصرة عليه، متجافية عما يمكن أن يثور حول ذلك الموضوع من الدعاوى والمجادلات.

معركة قديمة :

فنسبة القرآن العظيم إلى النبي صلى الله عليه وسلم هي - كما لا يخفى - ما كان مدار المعركة بين الإسلام وبين جاحديه ومناوئي دعوته ومعانديها، وقد كان هذا الأمر مدار المعركة بين الدعوة التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم في حياته وبين الذين انتصبوا لمقاومتها من المشركين والمكذبين والمعاندين لأن الأمر بني على أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى الناس بكلام يخبرهم أنه تلقاه عن ربه تعالى عن طريق الوحي، وأنه أمر بتبليغه إليهم، وأنه بلغ ذلك إليهم، وأقام الحجة على صحة ما يدعي من أنه ليس من عنده، وأن الله تعالى هو الذي أوحى به إليه.

وبين القرآن العظيم بلسان صدق أن هذا الكلام ما كان له أن يكون من عند محمد صلى الله عليه وسلم بعد أن أقام الآيات البينات على أن بشرا لا يستطيع أن يأتي بمثل ذلك الكلام، وأن محمدا صلى الله عليه وسلم، بما عرف الناس قبل نبوئته من صدقه وأمانته، أبعد الناس من أن يفتري على الله تعالى كذبا. وأنه بما عرف الناس من أميته صلى الله

عليه وسلم وعدم مخالطته للكتاب يكون أبعد الناس عن أن يمكن أن يصدر عنه هذا الكلام بما اشتمل عليه من المعاني، وبما تعلق به من الاشارات إلى العقائد وإلى الأصول النظرية العليا التي بنيت على ما جاء في الكتب السابقة وسمت عليها فوق ذلك درجات.

فكان موقف المعاندين للدعوة المحمدية مبنيًا على الافتراء بالاتهام والتكذيب. فكانوا يحاولون جهدهم أن يسندوا هذا الأمر إلى محمد صلى الله عليه وسلم لأن في إسناد هذا الأمر إليه نقضا لدعوى رسالته وتنزيلا لمقامه العظيم - جل مقامه العظيم عن ذلك - لأنهم عوض أن يسندوا إليه أمر الرسالة ويقرّوا له بتلقي الوحي فانهم يدعون في ذلك أنه غير صادق فيما يبلغ عن الله تعالى، وأنّ هذا الذي أتى به من عنده، وما كان له أن يأتي به من عنده، وأنه ليس إلا أساطير الأولين اكتتبها، إلى غير ذلك مما كانوا يتآمرون به ضد النبي صلى الله عليه وسلم في حياته شر التآمر.

فهؤلاء الذي يدعون اليوم إسناد القرآن إلى النبي صلى الله عليه وسلم إنما يثيرون هذا الاتهام الذي تعلق به المشركون حتى قامت عليهم حجة القرآن العظيم بأنه ما كان له أن يأتي بمثله لو لم يكن ذلك وحيا موحى إليه من الله تعالى.

جدال موضوعي :

وإذا كان هؤلاء الذين يحيون هذا الاتهام اليوم ليسوا من المؤمنين بالرسالة المحمدية وليسوا من المقرين بأن القرآن وحي من الله تعالى، فاننا لا نطلب منهم أن يكونوا مؤمنين بذلك ولا نكرههم على الإيمان بما كفروا به. وإنما نجادلهم مجادلة علمية نظرية، نحاول أن نردهم فيها إلى ما يتعلقون به من المنهجية والموضوعية. فنطلب منهم أن يجعلوا القرآن العظيم موضوع دراستهم، وأن يتقدموا إلى معرفة القرآن العظيم على ما

هو عليه في ذاته، وكما قدم القرآن العظيم للناس من لدن الذي أتى به صلى الله عليه وسلم على معنى أنه ناقل له ومبلغ، لا على معنى أنه منشئ له ومبتكر.

وإذا كان المطلوب من هؤلاء أن يرجعوا إلى معرفة القرآن العظيم، وأن يصوروا القرآن العظيم على ما هو عليه في ذاته، وأن يبرزوا ماهيته وحقيقته الذاتية على نحو ما برز به هذا الكتاب الكريم للناس، فإن أول ما يطالبون به في ذلك أن يحققوا ضبط ماهية القرآن العظيم. أي أن يعرفوه ويعرفوه الناس تعريفا دقيقا على ما ينبغي لكل من انتصب أن يدرس موضوعا من المواضيع النظرية.

لماذا اختلفت التعريفات ؟

ومعلوم أن القرآن العظيم الذي هو عندنا معاشر المسلمين غني عن التعريف لأنه قد استقر من إيماننا بالمنزلة الأولى من عموم النواحي التي استقر منها القرآن بالمقام الأول في نفوس المؤمنين من أتباع محمد صلى الله عليه وسلم.

ولذلك كان تعريف القرآن العظيم غير آخذ حظه في الدراسات التي تعلق بالقرآن العظيم من طرف المؤمنين به من المسلمين لأنهم يجدون أنفسهم في غنى عن ذلك بما هو معروف.

فاذا قيل إن تعريف العلم، وإن تعريف الحد الذي هو التعريف أمور لا حاجة إليها، لأن المعرفة الحاصلة بها عند جميع الناس تغني عن محاولة تعريفها. فمن باب أولى أن يقال في القرآن العظيم إنه بهذه المنزلة وأكثر، لأن مقام معرفته والإيمان به واليقين بصدقه، وتمييزه عن كل ما يمكن أن يشتبه به، أو يتصل به قد أصبح أمرا من المعلوم الضروري عند المسلمين ضرورة أنه أساس الإيمان.

ولذلك فاننا نجد أن علماءنا اختلفت طرائقهم في تعريف القرآن العظيم. وليس ذلك في حقيقة الأمر من الاختلاف في تعريف القرآن. لأنهم ما كانوا في ذلك يحاولون تعريف القرآن العظيم في ذاته، وإنما كانت التعاريف التي اتجهت إلى تمييز القرآن العظيم تعاريف مختلفة باختلاف العلوم، ومتجهة إلى نواح مختلفة باختلاف ما يقصد إليه كل علم من العلوم من التعلق بالقرآن العظيم من جهة من جهاته وناحية من نواحيه.

ولذلك فاننا نجد تعريف القرآن عند الفقهاء والأصوليين غير تعريفه عند المتكلمين. ونجد تعريفه عند البلغاء غير تعريفه عند الفقهاء وعند المتكلمين. وذلك لأن كل طائفة من هؤلاء العلماء لم تكن تقصد إلى تعريف القرآن العظيم، وإنما كانت قاصدة إلى تعريف الناحية التي يتعلق منها القرآن بموضوعها فحسب.

ولذلك نظر الفقهاء الأصوليون - الذين موضوع نظرهم الأحكام الفرعية - إلى ما يتعلق من الأحكام الفرعية بالقرآن العظيم باعتبار كونه متعبداً به، فأدرجوا ذلك في تعريفه.

ونظر إليه علماء الكلام الذين موضوع علمهم إقامة الأدلة اليقينية على العقائد الدينية، نظروا إليه باعتبار كونه متعلقاً بصفة من صفات الله تعالى فعرفوا الصفة الأزلية لله تعالى التي هي صفة الكلام التي عبر عنها بالقرآن تعريفاً يرجع إلى صفة أزلية من صفات الله تعالى. وبناء على ذلك بنوا مسألة أن القرآن ليس بمخلوق، باعتبار أنه صفة من صفات الله تعالى ولا يليق قيام الحادث بالقديم.

وعلماء البلاغة لما كانوا يدرسون القرآن للكشف عن أوجه إعجازه فانهم أيضاً نظروا إليه من هذه الناحية. فاعتبروه الكلام البالغ من مطابقة مقتضى الحال حد الإعجاز وبنوا على ذلك المقاييس التي وزنوا بها القرآن

العظيم بالآثار البلاغية في اللغة العربية، حتى بينوا أن المبلغ من الإحاطة بمطابقة مقتضى الحال الذي توفر في القرآن العظيم يستحيل أن يتوفر في غيره من الكلام لأنه لا يمكن أن يتحقق إلا إذا استند إلى علم محيط بجميع مقتضيات الأحوال وإلى إرادة طائلة يستطيع بها المطابقة لكل مقتضى من تلك المقتضيات بصورة لا يمكن أن تتأتى لعلم البشر ولا للقدرات البشرية.

وعلى ذلك تشتت الطرائق قددا في تعريف القرآن العظيم. والذي يتعلق بتلك الطرائق يعتبرها أوجها مختلفة أو محاولات متعددة لتعريف القرآن. وما هي في حقيقة الأمر إلا محاولات راجحة ومصيبة في ما ترجع إليه من تعريف نواح معينة من القرآن العظيم، لأنهم لم يحاولوا أن يعرفوا القرآن من حيث هو، لأنهم كانوا مستغنين عن ذلك بما هو معلوم من الدين بالضرورة.

تعريف موضوعي :

أما إذا وضعنا القرآن العظيم بموضع الدراسة والجدل العلمي، فيما بيننا معشر المسلمين وبين غيرنا من الذين لا يؤمنون إيماننا بالقرآن العظيم، فاننا لا محالة نكون مضطرين إلى أن نسلك ما استغنى أسلافنا من العلماء المتقدمين عن سلوكه من المناهج في تعريف القرآن، وأن نعود إلى تعريف القرآن العظيم تعريفا موضوعيا.

فإذا كانت التعاريف التي اختلفت بينها طرائق العلماء التي أشرنا إليها، تعاريف نسبية لا ذاتية يصدق عليها في مصطلحنا المنطقي أنها من التعريف بالرسم الذي هو تعريف ناقص، فاننا نريد أن نعرف القرآن تعريفا ذاتيا حقيقيا يكون في مصطلحنا المنطقي من باب التعريف الكامل التام الذي هو التعريف بالحد لا التعريف بالرسم. وهو التعريف الذي يميز الماهية على ما هي عليه ببيان ما تشترك فيه مع غيرها من

المواهي القريبة منها ثم بتمييزها بالفصل بعد الفصل عن كل ما يتصل بها في كل فصل من تلك الفصول حتى لا نقف إلا على الماهية التي يراد إبرازها منفصلة عن غيرها، متميزة عما عداها.

نظرة إلى ذاتية القرآن :

وبذلك فانه يمكن أن يقال في القرآن العظيم، بالنظر إلى ذاته أي بالنظر إلى ما يقتضيه نص القرآن العظيم وبدون إدخال لأي عنصر خارجي عن الموضوع من العناصر الاعتقادية، سواء من عناصر المؤمنين أو من عناصر الجاحدين، فاننا نستطيع أن ننظر إلى ذات القرآن وأن ندرسه، وأن نستخلص ما يصف به هذا الكتاب نفسه، وما يجعل لنفسه من مقام في مقارنته بغيره من ضروب الكلام وأصنافه. فنجد أن القرآن العظيم يمكن أن يعطينا من ذاته تعريفاً حدياً حقيقياً يمكن أن يعبر عنه بمصطلح اليوم بأنه تعريف موضوعي، لأنه ناشئ من نص القرآن على ما هو عليه، أي على نحو ما يصف القرآن نفسه، حين نقول : إن القرآن هو كلام الله تعالى الذي نزل على محمد صلى الله عليه وسلم مراداً به الإعجاز.

وإذا أخذنا تعريف القرآن على هذا الوجه، ورمينا به إلى إقامة تعريف حدّي أو إلى بيان حقيقة موضوعية للقرآن العظيم فاننا نجد أن هذا التعريف يصور الأركان الثلاثة التي يقوم عليها القرآن العظيم بحسب ما هو في ذاته وواقعه.

أركان ثلاثة وحقائق خمس :

فالركن الأول من هذه الأركان : هو أنه كلام الله. وذلك هو الذي اعتبرناه كما يقول المنطقة جنسا في التعريف لأنه يعمّ المعرف المقصود بالدراسة ويعمّ غيره من كل ما يتصل به من قريب في هذه الماهية وهي ماهية كلام الله.

والركن الثاني : هو ما يشير إليه الفصل الأول من الفصلين
الملتحقين بهذا الجنس العام وهو وصف الوحي.

والركن الثالث : هو ما يشير إليه الفصل الثاني من الفصلين
اللاحقين بجنس التعريف وهو أنه مقصود به الإعجاز. فاذا نظرنا إلى
الجنس، وهو كلام الله تعالى، ثم اعتبرنا الفصلين الفارقين اللذين يحترز
بهما عما يمكن أن يتصل بجنس القرآن العظيم وليس منه في ماهيته
النوعية، فاننا نجد أن هذا التعريف يثير حقائق خمساً وهي :

الأولى : وجود الله تعالى.

الثانية : صدور الكلام عنه.

الثالثة : إثبات الوحي الذي هو تلقي عبد من عباده لكلامه بطريق
من طرق الادراك زائد عن طرق الادراك العادية للإنسان التي هي الحاسة
والغريزة والعقل.

فهذا طريق أسمى من هذه، يمكن أن يدرك به بعض من خصه الله
تعالى بذلك بطريق الاصطفاء كلام الله تعالى وهذا هو معنى الوحي.

الرابعة : هو وجود الموحى إليه وهو محمد صلى الله عليه وسلم.

الخامسة : وجود القصد الذي هو أن يكون هذا الكلام معجزة، أي
أمراً خارقاً للعادة قائماً بين يدي النبيء محمد صلى الله عليه وسلم،
ليكون برهاناً قائماً على صدقه، ومؤيداً معنى قوله تعالى : "صدق
عبدى فيما يبلغ عنى".

ومعلوم أن هذه الأمور، وهي وجود الله تعالى، وأنه متكلم وأن
الوحي موجود، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم رسول، وأن القرآن
معجزة وحجة قائمة له، إنما هي العناصر الأولى والأركان الأساسية التي
تقوم عليها الدعوة الإسلامية.

مقارنة :

وهو من هذه الناحية يشير إلى أن القرآن العظيم، لما اتصل باعتبار حقيقته العامة، باعتبار الجنس الذي يشمل ويضم غيره وهو كلام الله تعالى، وباعتبار الفصول التي التحقت بذلك الجنس، وهي أنه أوحى به إلى محمد صلى الله عليه وسلم، وأنه قصد به الإعجاز، فإننا نجد أن هذا يضع القرآن العظيم موضع المقارنة بثلاثة أشياء.

أولها : الكتب السماوية الأخرى التي هي كلام الله تعالى الذي نزل به الوحي.

وثانيها : أنواع الوحي المحمدي التي هي غير القرآن العظيم والتي تجمعها كلمة السنة، وإن هو إلا وحي يوحى.

وثالثها : هو ضروب الكلام العربي وفنون الآثار الأدبية التي وضع القرآن العظيم نفسه موضع المقارنة بها لأجل أن يتبين أنه ليس من صنع البشر، ولتقوم بذلك الحجة على تصديق النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك هو الذي عبر عنه البلغاء بحد الإعجاز.

ولسنا في هذا المقام متعلقين بإيراد شرح المقارنات التي يمكن أن تجري بين القرآن العظيم وبين أنواع الوحي المحمدي وهي السنة، ولا المقارنات التي تجري بين القرآن العظيم وبين فنون الأدب العربي وهو معنى الإعجاز الذي قام عليه علم البلاغة.

ولكننا نقتصر من ذلك على مقارنة القرآن بالكتب السماوية مقارنة بسيطة سريعة مقتضبة لأجل أن نتوصل منها إلى بيان نسبة النبي محمد صلى الله عليه وسلم من القرآن حتى نتبين بالقطع أنه لا يمكن أن يكون القرآن العظيم مضافا إلى النبي صلى الله عليه وسلم كما تضاف الآثار إلى منشئها.

القرآن والكتب السماوية الأخرى :

وهذه المقارنة التي تجري بين القرآن وبين الكتب السماوية إنما ترجع إلى نواح من المقارنة:

الأولى : ناحية القصد.

الثانية : ناحية طريقة النقل.

الثالثة : ناحية اللغة.

الرابعة : ناحية الأسلوب.

أما بالنظر إلى الناحية الأولى وهي ناحية القصد فإننا حين ننظر إلى القرآن العظيم في ذاته نظرا موضوعياً بحسب ما يدل عليه نصه، وننظر إلى ما لدينا من الكتب السماوية الأخرى، بقطع النظر عن كونها صحيحة أو غير صحيحة سالمة أو محرّفة، بقطع النظر عن ذلك، ونجري مقارنة موضوعية بحسب ما اشتمل عليه نص كل كتاب من الكتب السماوية مما يبين معنى القصد من إنزال ذلك الكتاب، فإننا نجد أن قصد الإعجاز من إنزال القرآن العظيم هو أمر ثابت في القرآن العظيم في ذاته. فالقرآن هو الذي وصف نفسه بأنه معجزة. وهو الذي تحدّى الناس ودعاهم إلى معارضته، حتّى يكون عجزهم عن المعارضة برهانا على صدق النبيء صلّى الله عليه وسلم فيما يدّعي، وأمانته فيما يبلغ، وهو الذي جعل كل جزء من أجزائه آية أي معجزة كآيات التي أوتيها الأنبياء من قبل.

المعجزة :

فاذا كان القرآن العظيم معجزا بحسب موضوعيّته، أي بحسب ما يدل عليه القرآن في ذاته، فإننا حين نرجع إلى الكتب السماوية الأخرى نجدها خالية تماما من الإشارة إلى هذا المعنى من الإعجاز. فما جاءت

التوراة ولا كتب أنبياء بني إسرائيل التي بعد التوراة، وما جاء الإنجيل - على اختلاف نصوص الإنجيل بحسب اختلاف رواته من الحواريين - مشيراً إلى قليل أو كثير من هذا المعنى.

وما من شك في أنّ كل نبيء من الأنبياء الكرام صلوات الله عليهم إنما كان مؤيداً بمعجزة. ولكن الفرق بين القرآن وبين الكتب الأخرى أنّ الكتب الأخرى تنكر المعجزة وتتحدّى بالمعجزات الواقعة، على معنى أنها أمور خارجة عن نص كتاب الدعوة، ومحكية فيه، ومشار إلى وقوعها على وجه الحكاية.

وأما ادعاء أنّ ذلك الكلام المتضمن للدعوة الإلهية التي بلغها النبيء هو بذاته معجزة وأمرًا خارقاً للعادة يتحدّى به، وتُطلب من المنكرين والمعادين معارضته على وجه التعجيز، فإن هذا أمر لم تشتمل عليه الكتب السماوية الأخرى.

ولذلك فإن القرآن من ناحية القصد يمتاز بأنه كتاب إعجاز وهذا أمر لا يشترك فيه معه كتاب من الكتب السماوية الأخرى.

نقل القرآن والكتب الأخرى :

وأما الناحية الثانية، وهي طريقة النقل، وهذه تابعة للمعنى الأول لأنها مرتبطة بقصد الإعجاز فانه لا يخفى أنّ القرآن العظيم لما كان معجزة فانه كان موجهاً إلى المؤمنين والجاحدين على السواء. بل إنه كان موجهاً إلى الجاحدين أكثر من توجيهه إلى المؤمنين لأنهم المطلوبون بمعارضته والمراد إفحامهم بعجزهم عن المعارضة.

وبذلك كان موجهاً إليهم وكان النبيء صلى الله عليه وسلم يتحدّاهم به، ويتلوهم على رؤوسهم. وكان يتناول عليهم بأنهم عجزوا عن معارضته. وكانت آيات القرآن العظيم بذاته تستخلص من ذلك العجز

حجة قائمة وبرهانا قاطعا على أن القرآن ليس من كلام محمد صلى الله عليه وسلم وإنما هو من كلام الله. وبذلك كان الناقلون للقرآن العظيم عبارة عن عنصرين مختلفين متعاضدين متنافرين لا يمكن بينهما ائتلاف ولا يمكن أن يجمعهما تأمر، لأن المعنى الذي يمكن أن يجمع الناس من التأمر على شيء أو الاتفاق على أمر غير موجود إنما يكون مبنيا على الاتفاق في الغاية والاتفاق في المصلحة.

وهذان العنصران لا تناسق ولا تجانس بينهما. ولذلك فإن اتفاق العنصرين على النقل قد كان آية على أن النص القرآني إنما هو النص الحقيقي الذي سلم ببلوغه إليه، من لدن محمد صلى الله عليه وسلم ناقلا إياه عن الوحي، الكافرون والمؤمنون على السواء.

وبذلك تحقق فيه معنى التواتر الذي هو طريق قطعيّ باثبات الواقع. وليس التواتر راجعا إلى عدد الناقلين، ولا منوطا بالكثرة والقلّة، كما حققه المحققون من علماء الكلام ومن الأصوليين، ولكنه راجع إلى هذا المعنى الذي عبر عنه الأصوليون بأنه اتفاق قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب، واستحالة التواطؤ على الكذب لا تأتي من العدد ومن الكثرة، وإنما تأتي من اختلاف الغايات واختلاف المقومات الذهنية التي بمقتضاها لا يمكن أن يجمع تأمر بين طرفين.

فالقرآن العظيم حينئذ منقول بطريق التواتر والاشتهار، بطريق اجتمع عليه المؤمن بالقرآن وغير المؤمن به. واعتمد نقله على السماع وعلى النقل اللفظي ولم يعتمد على الكتابة التي هي مظنة لإمكان التدليس، ومحتاجة إلى دراسات عميقة ودقيقة ليتمكن إثبات نسبتها إلى أصلها، وإنما هو أمر موكل بالسماع. وما كانت كتابة المصاحف إلا عن سماع، وما كانت كتابتها إلا لأجل أن تسند النقل المسموع.

وقد مضت حياة النبي صلى الله عليه وسلم وهو يتلو القرآن والناس يتلونونه بين يديه صلى الله عليه وسلم، والمعارضون له منكبون عليه طمعا في إمكان معارضته أو تعلقا بنقضه بما حاولوا نقضه به من الأمور الواهية التي تعلقوا بها، في حال أن الكتب السماوية الأخرى إنما نقلت - كما تدل على ذلك هي بنفسها - بطريق الكتابة. وكانت من فرد إلى فرد، لأنها بمنزلة الوصايا والعهود. وكانت كتابتها معرضة إلى ما تتعرض إليه الكتائب من الاندثار والضياع، والحاجة إلى التحقيق بصورة جعلت طريقة نقل القرآن العظيم، وهي طريقة التواتر، غير متوفرة للكتب السماوية الأخرى، بما ورد فيها هي ذاتها مما وقع من الاختلاف، ومن دواعي الاختلاف التي هي راجعة أولا إلى الاعتماد على الكتابة وثانيا إلى الاستناد إلى أخبار الآحاد.

لغة القرآن ولغات الكتب السماوية الأخرى :

وأما الناحية الثالثة وهي ناحية اللغة فاننا عندما ننظر إلى العصر الذي نزلت فيه الكتب السماوية، ونرجع كل كتاب من الكتب السماوية إلى عصره، ونكتفي من ذلك بأشهر الكتب السماوية وهي كتابا العهد القديم والعهد الجديد.

ثم ننظر إلى القرآن العظيم أيضا بذلك الاعتبار فاننا نجد أن اللغة التي كانت لغة موسى عليه السلام لما نزلت عليه التوراة، ولغة قومه لما خاطبهم في التوراة إنما هي - كما يعرف من تاريخ اللغات السامية - اللغة العبرانية القديمة أو العبرانية الأولى التي تعتبر الآن من اللغات المنقرضة البائدة، لأن بني إسرائيل لما دخلوا العراق، بلاد بابل، في حالة أسر اختلطت لغتهم باللغة السريانية اختلاطا تولدت منه لغة جديدة هي المعبر عنها بالعبرانية الحديثة أو بالأرامية. وذلك إنما كان في القرن السادس قبل المسيح، أي بعد رسالة موسى عليه السلام بأكثر من ثمانية قرون.

وتلك اللغة، وهي العبرانية الحديثة أو الارامية هي التي يوجد بها أقدم نصوص التوراة التي توجد الآن عند المتعبدين بالتوراة المتدينين بها. وهذا يقتضي أن نص التوراة الأول، الذي ينتظر أن يكون بلغة عصره وهي العبرانية الأولى، هو نص ليس بموجود وأن هذا الموجود بأيدينا ليس إلا نقلا أو حكاية أو تلخيصا أو ترجمة للتوراة. وأما نص التوراة الأصلي ولا سيما الأسفار الخمسة الأولى التي هي ما نزل على موسى من العهد القديم، فانها موجودة الآن باللغة الارامية التي هي لغة نشأت بعد موسى بشمانيّة قرون.

وكذلك نجد في الأناجيل، فان المسيح عليه السلام إنما بعث في بني إسرائيل وقد كانت لغتهم تلك اللغة التي نشأت لهم منذ القرن السادس قبل المسيح وهي اللغة الأرامية، فبها تكلم المسيح وبها خطب وبها بلغ رسالته إلى الناس وبها استمع إليها حواريه.

ولكن نصوص الإنجيل التي نجدّها الآن، لا نجد منها نصا بالأرامية أبدا. فأقدم نصوص الأناجيل هي بين نصوص بالسريانية ونصوص باليونانية، والحال أن المسيح عليه السلام ما نطق بالكلمة السريانية ولا بالكلمة اليونانية. وبذلك كان الموجود من الإنجيل كالموجود من التوراة إنما هو عبارة عن حكايات أو ترجمات أو تلاخيص، لأن كلمة المسيح الحقيقية بالحرف الذي نطق به المسيح لا يمكن أن تكون باللغة السريانية ولا باللغة اليونانية.

أما القرآن العظيم فإن اللغة التي جاء بها والتي هو موجود بها الآن يتلى بين الناس جميعا، سواء في ذلك المصدقون به وغير المصدقين، إنما هي لغة عصره التي هي لغة الشعر الجاهلي، والتي هي اللغة العربية الجامعة التي انتظمت فيها اللهجات القبلية المختلفة، والتي كانت لغة العصر الذي نزل فيه القرآن، والتي نطق بها النبي صلى الله عليه وسلم،

وبها استمع إليه. فيقتضي هذا أن القرآن العظيم إنما هو بنصه الأصلي في الحرف الذي نزل به كما يقتضيه عصره وأن الكتب الأخرى إنما هي في ترجمات إلى لغات أخرى.

أسلوب القرآن وأساليب الكتب السماوية الأخرى :

أما الناحية الرابعة، وهي الأشد اتصالاً بموضوعنا الذي نقصد إليه، فهي ناحية الأسلوب. فإن أسلوب التعبير في القرآن العظيم قد بني على أن هذا الكلام إنما هو كلام الله تعالى. فالذي يسند الكلام إلى نفسه والذي هو معاد ضمير المتكلم في القرآن العظيم، بحسب ما تدلّ عليه الصيغة القرآنية دلالة موضوعية، إنما هو الله تعالى.

والقرآن العظيم قد وصف نفسه صراحة بأنه كلام الله تعالى، والرسول صلى الله عليه وسلم الذي يريدون أن يسندوا القرآن إليه ليس وجوده في النص القرآني إلا وجود المخاطب أو وجود المتحدث عنه.

فالله تعالى يخاطبه أحياناً بمثل قوله تعالى "اقرأ" وبمثل قوله "والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك" وبمثل قوله تعالى "عفا الله عنك" وبمثل قوله "إنك لمن المرسلين". أو يتحدث عنه بمثل قوله تعالى : "وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل" أو قوله تعالى: "محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم" أو مثل قوله تعالى : "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة".

في حال أن نصوصاً أخرى للكتب السماوية عندما نبحث عن شخص النبي فجدّه حاضراً في تلك النصوص باعتبار كونه هو المتكلم، وباعتبار أن ضمير التكلم عائد إليه، وأن الله تعالى ليس مذكوراً في تلك الكتب إلا على معنى أنه متحدث عنه معترف به، مدعو إليه، أو

على معنى أنه تعالى مخاطب متوجه إليه بالدعاء أو بالاستغفار أو التمجيد، أو بغير ذلك كما هو وارد في التوراة والإنجيل والزبور.

فإذا اتضح أن شخص الرسول صلى الله عليه وسلم في القرآن العظيم هو خارج عن مقام التكلم فإن الذي يحاول أن يسند القرآن العظيم إلى محمد صلى الله عليه وسلم إنما يحاول أن يخرج عن الموضوعية لأنه يصور القرآن العظيم على خلاف ما هو عليه، بحيث إن الذي يقرأ القرآن ثم يكون قد علم أن القرآن أسند إلى محمد صلى الله عليه وسلم فإنه يجد نص القرآن العظيم متناقضا مع هذا الادعاء.

وهذا ما أصبح به في نظرنا القرآن العظيم مشتملا على معنى زائد على معنى الوحي. فالقرآن العظيم وحي ولكنه يزيد على الوحي لأنه كلام الله تعالى الذي صدر عن ذاته العلية مباشرة بالحرف الذي يعبر عن المعنى، بخلاف غير القرآن العظيم من الوحي سواء أكان ذلك الوحي الذي تضمنته الكتب السماوية الأخرى، أم كان الوحي الذي تضمنته السنة النبوية الشريفة فإنه وحي من الله تعالى لامحالة ولكنه لا يشتمل على هذا الأمر الزائد على الوحي وهو أنه وحي لكلمة الله تعالى التي أصدرها على صيغتها تلك مرادا بها الإعجاز.

مناظرة علمية :

ولذلك فإن بعض علماء المسلمين، في مقام من مقامات المناظرة فيما بينه وبين أحد دعاة الأديان الأخرى، لما عرض عليه المتكلم بلسان الدين الآخر هل يقبل المسلمون أن تجري على نصوص القرآن العظيم ومخطوطاته القديمة الدراسات العلمية التي تجري على مخطوطات العهد القديم ومخطوطات العهد الجديد، أجابه هذا العالم المسلم: بأن القرآن العظيم عند المسلمين ليس بمنزلة الكتب السماوية الأخرى عند الدينين الآخرين. وإنما - ليقرب له ذلك - عرفه أن منزلة القرآن العظيم عند المسلمين

إنما هي منزلة المسيح بذاته عند النصارى. لأن القرآن العظيم هو كلمة الله، والمسيح عند النصارى كما لا يخفى يعبرون عنه بالكلمة، كما عبر عنه القرآن العظيم.

وبذلك يكون هذا المعنى الزائد الذي اشتمل عليه القرآن العظيم زيادة على كونه وحيا وهو أنه كلام الله تعالى على الحقيقة أمرا يجعله مختلفا اختلافا واضحا عن الكتب السماوية الأخرى، لأن الكتب السماوية الأخرى إنما هي من تعبير الأنبياء أو من تعبير أصحابهم وحواريهم حكاية عنهم، فمنزلتها عند الآخرين إنما تقابل بمنزلة السنة الشريفة عندنا. وأما منزلة القرآن العظيم فليس لها ما يقابلها في الكتب السماوية الأخرى.

منزلة المخاطب في القرآن :

فاذا تقرّر هذا فان موقع الكلمة التي افتتحت بها الآية التي هي موضوع دراستنا وتفسيرنا في هذا الحديث يتّضح جلياً بمعرفة أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما ينزل في القرآن العظيم بمنزلة المخاطب المأمور وتلك هي كلمة "قل" فقد وردت هذه الكلمة وهي الأمر بالقول في مقام الافتتاح لكلام كثير من القرآن العظيم. فكم من آية افتتحت بـ "قل"، وكم من سياق افتتح بـ "قل" وتكرّرت فيه كلمة "قل".

وقد ذكر القاضي البيضاوي في تفسير سورة الإخلاص أن هذه الكلمة وهي "قل"، قد يكون موضعها من بعض الآيات التي وردت فيها متعينا بحيث لا يمكن أن تحذف ولا يمكن أن يفرض عدم ورودها. لأنها لو حذفت أو فرض أنها لم ترد لأصبح المعنى منعكسا ومختلفا. وذلك كما في قوله تعالى "قل يا أيها الكافرون" أو في قوله تعالى : "قل إنّ صلاتي ونسكي ومحياي". وأحيانا يكون موقعها ممتنعا بحيث لا يمكن أن تدخل على صدر الكلام ويكون دخولها عليه مخلا بالمقام البلاغي أو

موقعا في عكس الموضوع. وذلك كقوله تعالى "تبت يدا أبي لهب" وقوله تعالى "والضحى والليل إذا سجى" وقوله تعالى "ألم نشرح لك صدرك". فإن هذا إنما هو اتجاه بالخطاب ابتداء إلى النبي صلى الله عليه وسلم بصورة لا تجيز أن يكون هو قائله أو حديث عمن يكون صدوره بفمه الشريف صلى الله عليه وسلم مخلا بما هو عليه من مقام الأدب، نظرا إلى أنه يتعلق بتسفيه عمه وهو أبو لهب. ولأجل ذلك بين البيضاوي أن موقع "قل" في مثل هذا إنما يكون ممتنعا.

والصورة الثالثة هي الصورة التي يستوي فيها موقع "قل" بين الثبوت والامتناع بحيث يكون جائزا إثباتها وجائزا حذفها. وذلك كما في سورة الإخلاص، وهذا هو الذي وجه به القاضي البيضاوي اختلاف القراءتين بين القراءة المشهورة "قل هو الله أحد" والقراءة التي لا تثبت "قل" وتبتدىء باسم الجلالة "الله أحد".

سياق الآية :

والآية التي هي موضوع تفسيرنا وهي قوله تعالى "قل إن صلاتي ونسكي" هي آية يتبين من موقع افتتاحها بـ "قل" أنها ترجع إلى حالة من الحالات وهي الحالة التي يتأكد فيها أن يكون الكلام مشتملا عليها مثل قوله تعالى "قل يا أيها الكافرون". وهي الصورة الأولى من الصور الثلاث التي أشار إليها البيضاوي. وهذا الموقع لكلمة "قل" في افتتاح هذه الآية الكريمة لا يتبين على وجهه إلا إذا تبين موقع الآية من سياق الكلام الذي قبلها.

ولذلك فانه ينبغي أن نستعرض هذا السياق حتى يتبين لنا عن عيان ملموس أن موقع "قل" في صدر هذا الكلام إنما هو موقع متأكد كموقعها في قوله تعالى "قل يا أيها الكافرون".

فإن هذه الآية من سورة الأنعام، ومعلوم أن سورة الأنعام سورة
مكية بلا خلاف. وقد ذهب بعض علماء أسباب النزول إلى ادعاء أن
الآيات معينة منها هي غير مكية ولكنها مدنية، كما هو واقع في سور
كثيرة من القرآن العظيم. ولكن الذي عليه جمهور المفسرين وجمهور
علماء السنة، أن سورة الأنعام كلها مكية وأنه ليس فيها مدني، وأنها
تنظم سياقاً واحداً من أول السورة إلى آخرها، وأنها نزلت جملة واحدة.
وقد استندوا في ذلك إلى الحديث الذي أخرجه الطبراني أن النبي صلى
الله عليه وسلم قال "أنزلت علي سورة الأنعام جملة واحدة يشيعها سبعون
ألف ملك لهم زجل بالتسبيح والتحميد".

فإذا كانت سورة الأنعام مكية كلها وكانت قد نزلت جملة واحدة،
كما يشير إليه هذا الحديث، وكما هو مختار المحققين من المفسرين ومن
علماء السنة، فإننا إذا رجعنا إلى الاختلاف في المكي والمدني، وتجاوزنا
مثار هذا الاختلاف في أن الاعتماد في ذلك على التاريخ وهي طريقة،
أو الاعتماد على واقع المكان وهي طريقة ثانية، أو الاعتماد على صيغة
الكلام في "يا أيها الناس" و"أيها الذين آمنوا" وهي طريقة ثالثة،
وجنحنا إلى الطريقة التي ترجع إلى المعنى، ولا تعتمد لا على الصيغة ولا
على الزمان ولا على المكان، وهي الطريقة التي ارتضاها الإمام أبو
إسحاق الشاطبي حين قسم القرآن العظيم باعتبار ما يشتمل عليه من
المعاني، وباعتبار ما يؤخذ منه من التشريع والأحكام المتعلقة بالقلوب
والمعلقة بالجوارح، إلى أنه يتألف من تشريع مكي وتشريع مدني، وأن
التشريع المكي هو ما يرجع إلى تقويم العقائد والتشريع المدني هو ما
يرجع إلى تشريع الشرائع وتقرير التكاليف الفرعية التي تتفرع عن الأصول
الاعتقادية التي تأسست في التشريع المكي.

سورة الأنعام مكية :

فاننا نتبين أنّ سورة الأنعام مكية بهذا المعنى، وسندنا في ذلك تاريخ نزولها، والظرف الذي نزلت فيه من حياة الدعوة المحمدية الكريمة.

وإنه لمن المعلوم أنّ تسمية هذه السورة بسورة الأنعام لا يقتضي شيئا لربط غرضها ومعناها بكلمة الأنعام التي جعلت علما عليها. وشأنها في ذلك شأن غيرها من سور القرآن العظيم التي سمّيت بأسماء هي في الحقيقة ليست إلا أمارات لمراجعة الحفظ، وهي تستند غالبا إلى الأشياء أو الألفاظ التي وردت بصورة مفردة في تلك السورة حتّى تكون مميّزة لها عند الحافظين. وليس لذلك أيّ ارتباط بالمعنى والغرض والوحدة المعنوية أو الغرض الذي تقوم عليه السورة.

فسورة البقرة وسورة النمل وسورة النحل لا خصوصية لواحدة منها بما يدل عليه اللفظ الذي جعل علما على هذه السورة. فمن الخطأ البين أن نعتقد أنّ هذه السور إنما يجري بينها وبين ما سمّيت به معنى من التناسب المعنوي، حتّى أن كثيرا يجعلون من شرف الشيء الدلالة على أنّ سورة سمّيت به في القرآن، وهذا أمر لا تقتضيه التسمية أصلا.

ولذلك كان السلف يحترزون تورعا من هذه التسميات. فلم يكونوا يضيفون هذه الألفاظ إضافة مباشرة لأسماء السور، وإنما كانوا يختارون أن يقولوا السورة التي يذكر فيها كذا، السورة التي يذكر فيها النمل أو السورة التي يذكر فيها النحل، حتّى لا يكون في ذلك إيهام لمعنى من التخصيص.

نعم إنّ هناك سورا سمّيت بحسب ما تدلّ عليه وما تشتمل عليه من الأغراض، وتلك تسميات وقف العلماء المتقدمون منها عند حدود ما ورد في الآثار كتسمية سورة أم الكتاب، وكتسمية سورة الاخلاص. وما عدا ذلك من الأسماء فإنه قد وقع الاقتصار فيه على ما اشتهر. ولم يرد

المتأخرون أن يبتكروا لها أسماء تدل عليها لأن ذلك يكون من باب التحكّم، ومن باب فرض رأي في التفسير على الآتين عند ما يستخلص الإنسان بحسب اجتهاده وفهمه غرضاً من الأغراض فيسمّى به السورة فيصبح ذلك أمراً ملزماً للذين يأتون من بعد حتى لا يستطيعوا أن يستنبطوا منها خلاف ما استنبط. فيكون ذلك من التحكّم في القرآن العظيم ومن القول في القرآن بالرأي، وهذا هو القول بالرأي الذي هو ممنوع.

فإذا علمنا أن تسميتها بالأنعام لم يكن لمعنى فيها، ولم يكن لغرض تشتمل عليه، فإننا نستطيع أن نبين أنها بحسب كونها مكية وما اشتملت عليه من الأغراض، وبحسب كونها أتت في الفترة التي هي فترة الثلاث السنين الأخيرة من مقام النبي، صلى الله عليه وسلم بمكة، التي هي السنين التي اشتدّ فيها أمر المعارضة والعناد على النبي، صلى الله عليه وسلم وعظمت الأحزان من حوله صلى الله عليه وسلم بسبب ما أصاب دعوته من المعارضة ومن الجحود والكفران.

ظروف نزول السورة .

فإن هذه السورة تعتبر متلاقية مع هذا الظرف، وموفية بالغرض الذي يتطلع النبي، صلى الله عليه وسلم إليه من القرآن العظيم، ألا وهو غرض تلقين الحجة للنبي، صلى الله عليه وسلم وتأليف نفسه الكريمة، وتثبيت موقفه في مجابهة المعاندين والمعارضين.

ومعلوم أن تلك الشدة التي نالت الدعوة الإسلامية في أخريات عهد مقام النبي، صلى الله عليه وسلم بمكة قبل الهجرة إنما كانت مثيرة لحزن شديد في نفسه صلى الله عليه وسلم وقد قال الله تعالى في هذه السورة "قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون".

وكان صلى الله عليه وسلم متأثرا متأثرا عظيمًا مما ألحق به مما يجلب مقامه الكريم عنه من التكذيب، حتّى أن ذكر التكذيب والجحود والعناد إنما تردّد في هذه السورة تردّدا كثيرا مطردا.

فلذلك ناسب أن يكون غرض تلقين الحجة وتأليف النفس وتثبيت الموقف قاضيا بالتوجه إلى النبي صلى الله عليه وسلم توجه الخطاب، وبالإكثار من ذلك التوجه إليه. ولذلك فإننا نرى أن صيغ الأمر قد تتابعت وتكاثرت في هذه السورة بصورة يشعر بها كل من يتلو سورة الأنعام متدبرًا فيها تدبر المقارنة مع سور أخرى، فانه يجد كثرة للأمر والتوجيه والخطاب المقتضي إحضار النبي صلى الله عليه وسلم إحضار التلقّي بصورة لا تكاد تنتظم فيها سورة أخرى.

وهذا المعنى من تتابع صيغ الأمر في مثل "قل" و"افعل" وغيرها و"أعرض" إنما هو معنى من التوجيه والتلقين يرجع إلى قصد التأنيس للنبي صلى الله عليه وسلم والتأليف لنفسه الكريمة والتأييد له، في موقف الشدة ببيان أن له عونًا من الله تعالى، وأنّ عناية من الله تعالى تحفّه في أمره كله، حتّى يتبين صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن بالموقف الذي يخشى منه، وكان كثيرا ما يستعيز منه وهو أن يكله الله تعالى إلى نفسه. فبين له الله تعالى أنه محلّ عناية وأنه محلّ الاتصال وأنّ له من يوجهه ويشير إليه ويأمره بالفعل بصورة يتقوى بها وتثبت قدمه الشريفة التي هي ثابتة بالذات.

سياق الآيات في سورة الأنعام :

ولذلك فإنّ هذه السورة وهي سورة الأنعام ناسب أن يقع استهلالها بالحمد، لما في الحمد من معنى التطمين والتطهير في نفس النبي صلى الله عليه وسلم وإشعارها بأن تجعل ملاحظة النعمة قاضيا على ملاحظة المحنة.

ثمَّ بيّن تعالى أنّ الخلق كلّه راجع إليه، وأنّ لا خالق سواه، وأنّ الكفر والإنكار مع ذلك يقوم في وجه هذه الحقيقة وهي أنّ الخلق والأمر كلّه بيد الله تعالى.

وفي هذا السياق وقع نسج عجيب بين التشنيع بالإنكار والكفر من جهة، وبين ما انتسج بتلك الحكاية التشنيعية من الوعيد والتذكير عسى أن يكون في ذلك إقامة حجة على الكافرين الجاحدين، بالتوجه إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم بخطاب فيه التقوية والتمكين من الحجّة في الحوار بقوله تعالى "ولقد استهزئ برسل من قبلك" ثم بقوله تعالى "قل لمن ما في السموات والأرض قل لله". ثم وقع الانتهاء إلى ذكر أنّ المستمعين إليه بين عارف مكابر، وبين مستمع مطموس على قلبه، وأنّ عاقبة الجميع إنّما هي الندامة، وأنه ينبغي أن يستعصم بموقف المعرفة وموقف التواضع الذي ينبغي لمقامه الكريم صلى الله عليه وسلم وهو قوله تعالى "قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب".

ثم وقع الرجوع إلى بيان انفراد الله تعالى بالعظمة، وأنّ الانسان يلتجئ إليه التجاء المضطر ويجأر إليه. وذلك هو الغرض الذي ابتدئ بقوله تعالى "وعنده مفاتيح الغيب" ثم وقع ضرب المثل بقصة إبراهيم عليه السلام ومن جاء بعده من الأنبياء ليكونوا بذلك قدوة للنبيّ صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى "أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده" ثم وقع الالتفات إلى اليهود من أهل الكتاب بقوله تعالى "وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء" وعظم عليهم أمر الكذب على الله. وبيّن لهم هول المعاد وأظهر عظمة آيات الله في الكون وأنها جميعاً تقتضي ألا تكون العبادة موجهة إلاّ إليه بقوله تعالى "فاعبدوه".

ثمَّ بيّن أن هذا البيان ليس هو لطمع في اهتداء هؤلاء ولا رجوعهم إلى الحق، فأعلن اليأس منهم وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بالإعراض عنهم. فقال "قد جاءكم بصائر من ربكم" الآية. وبين أن الضلال غالب، وأن الهدى نادر بقوله تعالى "وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله"، وأن مظهر ذلك الضلال إنما يبدو في سوء السلوك العملي أعني في التوجّه إلى غير الله تعالى بما هو من حقّ الله تعالى وحده من العبادة الذي يرجع إلى تقريب القرابين لغير الله تعالى، وإلى قتل الأولاد امتثالاً للشركاء الذين اتخذوهم، وإلى تحجير الأنعام وتسيبها. وبيّن أن نعمة الزرع والضرع كلّها من الله تعالى، وأن جميع النعم منه وجميع الكائنات من خلقه. فما الفرق بين الذي جعلوه لله وبين الذي جعلوه لغير الله، وأن الذي حرّموه من ذلك لم يحرّموه إلا بدون نصّ، وبدون هدى ولا كتاب منير، وأن التحريم لا ينبغي أن يكون إلا بنص من الله. ثم أخذ تعالى يبيّن الحرمات الحقيقية من قوله تعالى "قل تعالوا أتْل ما حرّم ربكم عليكم".

وانتهى بعد ذلك إلى ذكر أهل الكتاب والمشرّكين ببيان أن أهل الكتاب أنكروا القرآن وأن المشرّكين استندوا إلى الأمية، وقطع عذر كل من الفريقين في ذاته. ثم بيّن أن كلّ واحد من هذه العناصر سيجزى الجزاء الوفاق بقوله تعالى "من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها".

ثم توجّه إلى أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يعرض عن هؤلاء، وأن يقبل على الاعتزاز بالهدى بقوله تعالى "قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم". ثم أن يجعل عمله خالصاً لله تعالى بقوله "قل إن صلاتي ونسكي".

وبذلك يتبين أن موقع "قل" هنا إنما هو موقع متعين لأنها وردت في مقام آخر، وانقطاعا عن كلام كان موجهاً إلى غير النبي صلى الله عليه وسلم إلى كلام موجه إليه، ليقدر صلى الله عليه وسلم بذلك على ما ينبغي له أن يكون مقبلاً عليه، من معرفة الحق الذي لا يبالي فيه بأمر المخالفين.

والملاحظ أن كلمة "قل" قد تكررت في سورة الأنعام من أولها إلى "قل" هذه "قل إن صلاتي ونسكي" أكثر من أربعين مرة، وأن "قل" هذه إنما وقعت موقعا وسطا بين قوله "قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم" وقوله "قل أغير الله أبغي رباً" بصورة جعلت إعلان العقيدة أولاً، وإعلان حسن السلوك ثانياً، وإعلان القطيعة مع المعاندين واليأس منهم ثالثاً، بحيث إن السلوك الذي أمر به صلى الله عليه وسلم في قوله "قل إن صلاتي ونسكي ومحياي" إنما هو سلوك مبني على ملاحظة مقدمته التي هي رسوخ عقيدة التوحيد وغايته ونتيجته التي هي الإعراض عن المشركين والمعاندين وعدم المبالاة بهم.

نكتة بلاغية :

وفي هذا إشعار بلاغي بانتهاء الكلام، وفيه نكتة تشعر بانتهاء الكلام على الطرائق البلاغية المعهودة وهي نكتة ردّ العجز على الصدر، التي هي فنّ من فنون حسن الاختتام الذي يعبر عنه عند البلغاء ببراعة المقطع.

فانه حين تقدم ذكر الصلاة في قوله تعالى "وأقيموا الصلاة" وتقدم ذكر الذبائح لغير الله التي هي النسك، وأمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يكون أول من أسلم فيما تقدم فإن جميع هذه المعاني من أن الصلاة لله والنسك له، وأن النبي صلى الله عليه وسلم يكون أول من أسلم، هي المعاني التي تكررت هنا على معنى ردّ العجز على الصدر.

ثم إن معنى الإعراض عن المعاندين وعدم المبالاة بهم هو أيضا معنى من المعاني التي يحسن الانتهاء إليها والتي تكون مناسبة لانتهاء الكلام على معنى براعة المقطع. فيكون وزان هذا الكلام في ختام سورة الأنعام وزان قوله تعالى في خواتم السور العديدة مثل قوله في ختام سورة براءة "فان تولوا فقل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو ربّ العرش العظيم" وقوله في ختام سورة الرعد "قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب"، وقوله في ختام سورة النحل "ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين"، وقوله في آخر سورة الأنبياء "قل ربّ احكم بالحق وربنا الرحمن المستعان على ما تصفون" وقوله في آخر السجدة "فأعرض عنهم وانتظر إنهم منتظرون".

أمور سبعة في الآية :

ولذلك فان هذه الآية التي ناسب أن تقع في نهاية الكلام، وأن يكون موقعها في نهاية الكلام المحسن بديعيا، راجعا إلى ما يعبر عنه البلغاء ببراعة المقطع، فانها تضمنت الأمر بالصدع بأمور هي سبعة عند التفصيل.

وهي أن الصلاة لله، وأن النسك لله، وأن المحيا لله، وأن الممات لله، وأن الإخلاص لله، وأن النبي صلى الله عليه وسلم مأمور من الله، وأنه أول المسلمين.

أما الصلاة فان معناها معروف، ومقامها باعتبار أنها عماد الدين معروف مشهور أيضا، وغايتها من حيث إنها تنهى عن الفحشاء والمنكر أمر معروف أيضا، ولا داعي إلى إطالة البحث في اشتقاق الصلاة، أن الدعاء أصل وأن الأعمال المتعبد بها منقولة إليها أو العكس، من أن

الأعمال هي الأصل وأنّ الدعاء هو المنقول إليه على معنى التشبيه، أو على معنى إطلاق الأعمّ على الأخصّ.

وقد تعرّض إلى تفسير ذلك الإمام ناصر الدين البيضاوي في تفسير سورة البقرة في قوله تعالى : "الذين يقيمون الصلاة".

وأما النسك فإن مادة "نسك" في اللغة العربية تستعمل في أصلها بمعنى الانقطاع للعبادة والتقرب إلى الله. وقد شاع استعمالها في ذلك المعنى تخصيصاً بالذبايح والقربان التي تقدّم إلى الله تعالى منذ عهد الجاهلية. فالمراد بالنسك هنا إما أن يكون عموم العبادات، وإما أن يكون خصوص الضحايا والقربان.

وإذا كان القاضي البيضاوي قد رجح الأول وهو عموم العبادات تعلقاً بتوسيع المعنى كما هي طريقته، فإننا نرى أن المعنى الثاني وهو تخصيصها بالقربان أرجح لما تبين من الارتباط بين موقع الكلام على القربان هنا وموقعه فيما تقدم حتّى تتأتى لنا النقطة البديعة التي ترجع إلى رد العجز على الصدر.

وأما المحيا والممات فانه يجوز في كل منهما أن يكون اسم زمان كما يجوز أن يكون مصدراً ميمياً دالاً على مجرد الحدث فإذا كانا اسمي زمان فإن المعنى يكون من الحياة : ما تشتمل الحياة عليه من الأعمال، ومن الممات : ما يرجع إلى الميت من الأعمال التي تضاف إلى ما بعد الموت. وتلك هي الأعمال التي لا تنقطع من الصدقة الجارية والولد البارّ الذي يدعو لأبيه وبثّ العلم إلى غير ذلك مما قامت الأدلة الشرعية على أنه من الأعمال المتصلة فيما بعد الموت.

وبناء على أن المحيّا والممات مصدران ميميّان يدلان على مجرد الحدث فإن المقصود يكون نفس الحياة ونفس الموت على معنى إن الحياة لله تعالى أي إنها لأجله أي في رضاه وفي طاعته وفي سبيله وأن الموت

لله تعالى أيضا، أي لأجله بمعنى إن الحياة تكون للعمل في سبيل الله وأن الموت يكون شهادة في سبيل الله وهذا يرجع إلى معنى تمني الشهادة أي الذي شهدت به شواهد قطعية من السنة.

وقد عقد الإمام البخاري في كتاب الجهاد ترجمة لتمني الشهادة، وخرج في ذلك حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم : "والذي نفسي بيده لوددت أني أقتل في سبيل الله ثم أحيأ ثم أقتل ثم أحيأ ثم أقتل".

مبا جاء في الآية :

وهذه الأربعة أمور التي هي : الصلاة والنسك والمحيا والممات علقت باسم الجلالة. الدال على ذات الله تعالى موصوفا برب العالمين لأجل التعريض بمخالفة المشركين، يعني أنهم إذا كانوا يجعلون أعمالهم وقرايبهم وصلواتهم وأعمالهم في الحياة وأعمالهم في الممات لأجل شركائهم، فإن الذي أعرض عنهم آيسا منهم لن يجعل ذلك إلا إلى الحقيق بأن يكون ذلك موجها إليه، وهو الله تعالى الذي هو رب العالمين.

وفي وصف الله تعالى بـ (رب العالمين) إشارة إلى برهان التوحيد، لأن العالمين جمع عالم. فإذا اعتبرنا كل عنصر من عناصر الكائنات الممكنة عالما من العوالم فإن تلك العناصر جميعا مشتركة في أنها تطلب الرب والخالق والصانع الذي يكون أصلا لصدورها فتتظم العوالم كلها في حاجة واحدة إلى الخالق، ويكون التوحيد مبنيا على أن ما تتطلع جميع العوالم في تحقيقه إنما هو محقق في ذات الله تعالى الذي هو الواحد الذي لا شريك له.

وأما الأمر الخامس وهو الإخلاص، فإن الإخلاص إنما هو راجع إلى ملاحظة التوحيد في العبادة واستحضار أن العبادة لا تكون إلا لله تعالى وحده، بحيث تنزه عن شريك وتنزه عن الرياء.

وبذلك يحسن أن تكون جملة "لا شريك له" جملة حالية لا أن تكون جملة استثنائية لأجل أن تبين أن العبادة إنما تكون لله تعالى مع ملاحظة هذا المعنى في حال العبادة في الصلاة والنسك وفي جميع أعمال المحيا وأعمال الممات لأنه متقرب إليه بذلك ملاحظاً أنه لا شريك له.

أما الأمر السادس فهو أن النبي صلى الله عليه وسلم مأمور، وهذا يرجع إلى تأكيد المعنى المكرر في القرآن وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم ليس له من الأمر شيء، وأنه ما كان له أن يأتي بما أتى به من تلقاء نفسه. وفي ذلك إيقاف واضح على معنى العبودية الشاملة ببيان أن التكليف إنما يكون بخطاب الله تعالى، وأن الأعمال إنما توصف بالحسن أو القبح باعتبار تعلق أمر الله تعالى أو نهيه بها. وفي ذلك بيان لسر العبادات. فإن سرّ العبادات إنما هو ما يتحقق فيها من الامتثال بالأمر، وما عسى أن يكون في العبادات من المصالح إنما يعتبر أمراً يعلل به - بحسب فهمنا نحن - تعلق أمر الله تعالى بذاته، بدون أن يكون ذلك مقتضياً أن المصلحة هي التي اقتضت ذلك، وإنما الذي اقتضى كونه عبادة أنه يحسن به الامتثال إلى أمر الله تعالى.

وأما الأمر السابع وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم أول المسلمين فإنه لا يخفى أن الإسلام إنما هو عبارة عن امتثال للأوامر والنواهي. وفي هذا إيقاظ للغافلين عن حقيقة العبودية بالتنبيه إلى أن أكرم الناس على الله تعالى ليس إلا أول المكلفين بما كلف به عباده الآخرين، حتى لا يظن بالنبي صلى الله عليه وسلم أنه على شفوفاً بالنسبة إلى أمته أو بالنسبة إلى المبلغ إليهم، وأنه يبلغ أموراً هو خارج منها صلى الله عليه وسلم في غير ما قام الدليل على خصوصيته فيه مما يرجع غالباً إلى زيادة التكليف بالخصوصية لا إلى نقصه.

ولذلك عبر علماء الكلام بأنّ إسلام كل نبيء مقدم على إسلام أمته، لأن أول الإسلام إنما هو الامتثال للأمر بالتبليغ الذي به يمكن أن تبلغ الأوامر والنواهي إلى المكلفين بصورة يرجى بعدها أن يمتثلوا لذلك.

لذلك فأول الممثلين لكلّ شريعة بالطبع إنما هو الممثل لتبليغها للناس قبل أن يحصل الامتثال إلى المبلّغ إليه. فتلاوة النبيء صلى الله عليه وسلم لهذه الآية إنما هو مظهر من مظاهر الامتثال. والتزامه صلى الله عليه وسلم ذلك إنما هو مظهر من مظاهر مواظبته على الطاعات ودأبه صلى الله عليه وسلم عليها.

تلاوة الرسول لها :

ولذلك فانه كان صلى الله عليه وسلم يتلوها بدون "قل". لأن "قل" إذا كان لها موضع التأكد في صدر هذا الكلام باعتبار صدورها عن الله تعالى فإن الامتثال لذلك من النبيء صلى الله عليه وسلم إما أن يكون بتلاوة الآية وتكريرها فيتعيّن أن يقال فيها "قل"، وإما أن يكون على معنى الامتثال بالإتيان بالمأمورية فيتعيّن حينئذ أن تعرّى عن "قل".

ولأجل ذلك ورد أن النبيء صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث كان يقول "إنّ صلاتي ونسكي" وكذلك قوله تعالى "وأنا أول المسلمين" فإن الأوليّة وإن لم يكن فيها ما يقتضي الشكوك، فإن الأوليّة بذاتها فيها شيء يشعر بمعنى التقديم. والنبيء صلى الله عليه وسلم مفطور على التواضع وعلى أن يكون أكمل المدركين لمعنى العبودية لله تعالى والتواضع له.

ولأجل ذلك فانه كان يعدل عن صيغة الآية إلى دعاء مقتبس منها إذ يقول، كما ورد في بعض روايات سنن النسائي، "وأنا أول المسلمين" فإن الروايات تختلف، ورد في بعضها "وأنا أول المسلمين" كما هو سياق الآية وورد في البعض الآخر "وأنا من المسلمين".

فعلى الأول يكون تلاوة للآية، وعلى الثاني يكون دعاء مقتبسا منها مبنياً على الامتثال لها، ويكون فيه تلقين للمسلمين بأن يقولوا ذلك، لأنه إذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يصح أن يقول في خطاب ربه أنه أول المؤمنين فإن غيره لا يصح أن يقول ذلك إلا على معنى تلاوة الآية لا على معنى الدعاء بما اقتضت الآية أن يدعى به.

صلاة الرسول صلى الله عليه وسلم :

ولذلك فإن الذي ورد في هذا الحديث من أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا استفتح صلاته كبر ثم قال "إِنَّ صَلَاتِي وَنَسْكَي" الآية فإنه وارد عليه إشكال يرجع إلى ما ورد في الحديث من موقع هذا التوجه وهذا الدعاء من الصلاة. لأننا بقطع النظر عن مسألة دعاء الاستفتاح وما فيها من الخلاف بين المذاهب فإنه لا يخفى أن دعاء الاستفتاح حتى عند القائلين به لا يكون جهرياً فكيف يمكن للراوي وهو جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أن يكون علم أن النبي صلى الله عليه وسلم يقول ذلك بعد التكبير؟

وعلى ذلك ورد إشكال لا يعسر دفعه ببيان أن الاستفتاح له شيء يتصل به قبله، وله شيء يتصل به بعده، وأن ما يتصل بالاستفتاح قبله قريب مما يتصل به بعده. ومعلوم أن ما قرب من الشيء يعطى حكمه. ولأجل ذلك يكون التعبير بأنه يتلو هذا بعد التكبير أي بعد تكبيرة الإحرام والاستفتاح إنما هو محمول على التعبير المجازي بأنه يكون قريباً منه متصلاً به قبله أو محمولاً على أنه ظنّ تعلق بذلك فأدرج - أي الذي وقع قبل تكبيرة الأحرام - في سياق ما يقع بعد تكبيرة الإحرام.

والجمع بين هذا الحديث وبين الحديث الطويل الوارد في صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم، وما تشتمل عليه من الأقوال، هو الذي يحتم هذا المحمل، وذلك ما ورد في الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه

وتابعه غيره من أصحاب السنن وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قام إلى الصلاة قال :

"إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا."

ثم قال : "إِنَّ صَلَاتِي وَنَسْكَي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ" الآية.

دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم بعد الاستفتاح :

وبذلك يكون حمل الحديث في هذه الرواية على ما ورد في الرواية الأخرى، بحيث يكون محمولا على أنه أمر يقع قبل استفتاح الصلاة، لا بعد تكبيرة الاحرام.

وقد جرى النبي - صلى الله عليه وسلم - في هديه الكريم على أن يتبع تلاوة هذه الآية أو ذكر الدعاء المقتبس منها بدعاء هو قوله : "اللَّهُمَّ اهْدِنِي لَأَحْسَنِ الْأَعْمَالِ وَأَحْسَنِ الْأَخْلَاقِ، لَا يَهْدِي لِأَجْسَنِهَا إِلَّا أَنْتَ، وَقْنِي سَيِّئَ الْأَعْمَالِ وَسَيِّئَ الْأَخْلَاقِ لَا يَقِي سَيِّئَهَا إِلَّا أَنْتَ".

وهذا توجه إلى الله تعالى بالدعاء وطلب للعمل الذي يتحقق به الامتثال للآية المتلوّة أو المقتبس منها وهي قوله تعالى : "إِنَّ صَلَاتِي وَنَسْكَي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي" وذلك لأنه يطلب من الله تعالى أن يعينه على أن يكون محياه لله ومماته لله، وذلك بأن يهديه الله تعالى للحسن وأن يقيه السوء. والحسن في الأعمال والأخلاق، والسوء كذلك في الأعمال والأخلاق. فحسن الأخلاق والأعمال أن تكون لله تعالى، وسوء الأخلاق والأعمال أن تكون لغير الله تعالى.

وقد جمع النبي صلى الله عليه وسلم هنا بين العمل والخلق لأن الخلق هو انطباع نفسي يخلقه الله تعالى في نفس العبد. والسلوك الحسن هو عون من الله تعالى على أن يكون المظهر السلوكي صادقا، فهو يدعو

الله تعالى في ذلك أن يجعله متخلقا بما يفعل، وأن يجعله فاعلا لما يتخلق به حتى لا تحصل تلك النبوة التي يعبر عنها بالأزمة الأخلاقية التي تجعل الانسان معتقدا الخير في شيء غير مستطيع أن يأتيه، أو معتقدا الشر في شيء غير مستطيع أن يتجنبه.

ولذلك لم يقابل الأحسن بالأسوأ وإنما قوبل الحسن بالسيء، لأن الحسن إنما يطلب منه أكمله، ولأنّ السوء إنما يتعوّذ من أقلّ مقدار منه. وفي مواظبة النبي صلى الله عليه وسلم على هذا الدعاء بهذه الصيغة تعليم للمؤمنين وإرشاد لهم إلى ما ينبغي أن يتوجهوا إلى الله تعالى به على ما هو شأنه في هذه صلى الله عليه وسلم من تعليم المسلمين الأدعية والأذكار التي عقدت لها الأبواب في كتب السنة والتي يرجع تعليمها إلى طريق من ثلاثة طرق :

إما طريق التزام النبي صلى الله عليه وسلم ذلك حتى يشعر الناس بأنه أمر حسن مرغّب فيه، ينبغي لهم أن يلتزموه، كما ورد في هذا الحديث أنه كان إذا قام إلى الصلاة قال كذا. وأحيانا يكون تعليمه ذلك بالتوصية به كما ورد في الحديث المشهور، حديث العباس رضي الله عنه "أن النبي صلى الله عليه وسلم أوصاه أن يدعو بالعافية" وأحيانا يكون ذلك بالتنويه بالشواب وعظيم الفضل الذي يكون لذكر من الأذكار كما ورد في حديث "كلمتان حبيبتان إلى الرحمن خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان" سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم".



ففي سبيل إظهار الاسلام(*)

باسم الله الرحمان الرحيم

وصلّى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

إنه ليشرفني حقا أن أكون بينكم في هذه الساعة السعيدة. وإنه ليخجلني كما يشرفني أن أتقدم بين يديكم في ضوء هذا التقديم البليغ، بمعنى البلاغة والمبالغة، لما تضمنه من تعظيم لشخصي لم يكن صادرا إلا عن حسن ظن وصفاء نية، والحق أقول لم يكن مطابقا للواقع وإن كان مطابقا لاعتقاد المتكلم لحسن ظنه وجميل عنايته. فأنا شاكر هذا التقديم باعترافي بأنني عاجز عن شكره، ولا أستطيع أن أشكره من غير هذا الطريق.

ثم إنني شاكر لحضراتكم جميعا تفضلّكم بالإصغاء إلى هذا الحديث، وشاكر بالخصوص لحضرة صاحب المعالي ما كلف نفسه من مضايقة في وقته النفيس والحضور لهذا الاجتماع إعلانا منه بتكريم الأخوة الرابطة بين القطرين الشقيقين، وبين أقطار العالم الإسلامي عامّة، وتكريما منه لمعنى التعلق الذي يعرفه مني بهذا القطر السعيد وكريم انتسابي إليه، وعظيم اعتزازي بأن أكون فيه أو في غيره دائما تحت ظل صاحب الجلالة الملك المعظم أمير المؤمنين الحسن الثاني نصره الله وأدام توفيقه وتسديده.

(*) أُلقيت بكلية الآداب بالرباط في 22 صفر 1388 / 9 ماي 1968.

سأدتي : لعلنا نربط اليوم بالأمس حين نردّ الصدر على العجز، ونعود إلى ما استقرّ في أذهانكم من نقطة الانتهاء من حديث الأمس التي كانت إحياء للتفكير الإسلامي وتجديدا للفكرة الإسلامية.

فهذا المعنى، وهو معنى تجديد الفكرة الإسلامية، هو معنى كثيرا ما كررناه وكثيرا ما دعونا إليه وكثيرا ما تعلقنا به وتعلق به غيرنا من الدعاة إلى تجديد الفكر الإسلامي.

وفي حديث الأمس قد اتخذنا قائدا من قادة الفكر الإسلامي رائدنا في هذا وهو حكيم الإسلام الأكبر محمد إقبال إذ جعل أساس دعوته تجديد الفكر الإسلامي.

تساؤل وجواب :

ولكننا ونحن نجح دائما إلى تدقيق الأوضاع الذهنية، وضبط المدلولات الفكرية وتخليص معاني الثقافة من الاشتباه والالتباسات، نشعر بأنّ تساؤلا يطوف حولنا ويظل قاعتنا هذه بالأمس واليوم، وهو التساؤل عن حقيقة ما نريد بالفكرة الإسلامية. فلعلنا نتساءل في قرارة أنفسنا قبل أن يتساءل غيرنا من حولنا : هل الفكرة الإسلامية التي نعنيها هي عين الدين الإسلامي أو هي شيء آخر يكون وراء الدين الإسلامي أو إلى جنب الدين الإسلامي؟ أو ما هي نسبتها في وضعها من الدين ؟

فنريد أن نبادر إلى أننا نعني بالفكرة الإسلامية شيئا ليس لا محالة غير الدين الإسلامي، وليس بعيدا عنه، ولا مباينا له. ولكنه شيء يعتبر وراء الحقيقة الدينية كما تعتبر الأرواح وراء المظاهر الجسدية.

وهذه الفكرة التي نعتبرها وراء الحقيقة الدينية إنما نعني بها المنهج التكويني الذي يمزج بين معان مختلفة من اعتقادية وذهنية

وعاطفية، فيكون الروح التي يتوجه بها المسلم لإدراك المعاني الإسلامية والمدارك الدينية التي هي ماهية الدين الإسلامي.

وإذا نحن عبرنا في بعض المناسبات عن هذه الفكرة بالثقافة، أو عبرنا عنها مرات أخرى بالفكرة أو التفكير أو الفكر، فإننا لا محالة لا نعني علوما ومعارف تتعلق بجزئيات معينة.

فليست الثقافة - كما لا يخفاكم - مرادفة للعلم، وليست الثقافة هي المعرفة، وليست الثقافة ما يلم به ذهن الشخص الإنساني من المعارف والمعلومات. ولكن الثقافة إنما هي كيفية المعرفة أو هي عبارة عن مجموعة الملكات النفسية التي يحصل بها الذهن الإنساني المعرفة ويتصرف بها في المعرفة تصرف التحصيل وتصرف التوليد وتصرف الاستنتاج.

وعلى ذلك فإن الذي نعنيه بالفكرة الإسلامية إنما هو معنى ثقافي. وهي الملكة الذهنية الإنسانية التي يتصرف بها المسلم في إدراك حقيقة الدين وفي التصرف في إدراكه لحقيقة الدين، بتصرف أفكاره ومسالكه على ما ينبغي أن تكون مصرفة عليه بتأثير إدراكه لتلك الحقيقة التي هي حقيقة الديانة الإسلامية.

الإسلام والظروف التي ظهر فيها :

وعلى ذلك فإننا نلاحظ أن الإسلام لما أعلن النبي صلى الله عليه وسلم دعوته إليه إنما كان في دعوته أمرا تقوم الموانع والمعارضات والعوائق في وجهه من كل سبيل.

فالأوضاع الدينية كان من شأنها أن تكون معارضة لدعوة الإسلام سواء كانت وثنية أم كتابية. والأوضاع السياسية التي كانت مبنية على الاستعباد المخالف لما بني عليه الإسلام من تحرير الإنسان وتقدير كرامة الإنسانية، كانت هي أيضا تعتبر معارضة للدعوة الإسلامية.

والعوائد والتقاليد، سواء منها التقاليد العربية أو التقاليد غير العربية، إنما كانت كلها معارضة لدعوة الإسلام. فكانت دعوة الإسلام في شمولها، ونعني بشمولها تناولها لمختلف نواحي التفكير الذي يتصادم مع جميع الأوضاع الدينية والاجتماعية والسياسية، وفي عمومها، ونعني بعمومها تناولها للآدميين جميعاً بما يستغرق عنصرياتهم وأوطانهم وأجناسهم ولغاتهم وألوانهم، فإنها بذلك أصبحت متعارضة تعارضا شاملا كلياً مع جميع الأوضاع العملية والاعتبارية التي كانت تقسم العالم يوم توجهت الدعوة الإسلامية إليه.

فجاء منهج الدعوة الإسلامية يتناول الموضوع الأساسي الكلي الذي من شأن الإنسان إذا أدركه أن يدرك جميع ما بين هذه الدعوة والدعوات الأخرى التي تقوم في وجهها من الفوارق بصورة يستطيع أن يتبين بها حقيقة الدعوة الإسلامية من الأساس الذي تكون عليه هيئة الفروق الواضحة بين غيرها وبين جميع تلك الاعتبارات الأخرى من ذهنية وعملية.

فوضع الإسلام من أول مرة مشكلة الوجود للنظر. ودعا الناس إلى أن ينظروا في حقيقة وجود الكون قبل أن ينظروا في حقيقة وجود الإنسان، وأن يضعوا أنفسهم في وضعهم الطبيعي من هذا الكون الأعظم، ثم أن يبحثوا في سبيل إدراك حقيقة الكون ليتوصلوا، من إدراك حقيقة الكون، إلى إدراك حقيقة الإنسان.

وبذلك وضع نظرية الوجود فجعلها محل الدعوة التي وجه بها الإسلام جميع المدعين إلى إدراك حقيقة الوجود بصورة تشمل الكون كله فيما يرجع إلى الطبيعة : من الطبيعة السماوية والطبيعة الأرضية اللتين هما معرض التغير والكثرة، وما يرجع إلى ما بعد الطبيعة الذي هو معرض الثبات والوحدة، ثم ما يرجع إلى الإنسان باعتبار موقعه في

وجوده من الطبيعة، واعتبار موقعه في مبدئه ومعاده مما بعد الطبيعة، ليتناول ذلك نظر الانسان إلى حقيقة الإنسان عقلا وانفعالا وسلوكا، يعني فيما يرجع إلى الحكمة العقلية والحكمة النفسية والحكمة الأخلاقية.

وبذلك أصبح موضوع النظر الديني الذي نادى به الإسلام ووجه إليه عين موضوع النظر الفلسفي إذ تناول الإنسان في المدركات العقلية والعواطف النفسية والمسالك الأخلاقية، وتناول الطبيعة وما بعد الطبيعة على السواء.

ولا شك أن جملة مواضيع البحوث الفلسفية لا يمكن أن تعدو هذه المواضيع. فأصبح النظر في الموضوع بين الإسلام وبين الفلسفة على عموم طرائقها ومختلف مناهجها موضوعا واحدا. وهذا الاتحاد في موضوع النظر بين الإسلام وبين المذاهب الفلسفية يكون مقتضيا من باب أولى اتحادا آخر بين الإسلام وبين جميع الدعوات الدينية، لأنّ المواضيع التي تتناولها الأديان المختلفة من كتابية وغير كتابية، مما يرجع إلى نظريات الأديان فيما بعد الطبيعة هي التي اتحدت فيها نظرة الإسلام إلى موضوعه مع نظرة الأديان الأخرى إلى موضوعها وإن اختلفت مسالك النظر وكيفيته.

موضوع الوجود :

وبهذا أصبح الموضوع الذي يدعو الإسلام إلى النظر فيه وهو الوجود هو الموضوع الذي لم يزل الناس متعلقين ببحثه والنظر إليه سواء أكان ذلك بالدعوات الدينية أم كان ذلك بالدعوات الحكيمة الفلسفية.

ولكن النتائج التي نادى الإسلام بأن الناس ينتهون إليها من نظرهم في هذا الموضوع المشترك وهو الوجود قد كانت مختلفة عن جميع النتائج التي انتهت إليها من النظر في هذا الموضوع أيضا جميع الدعوات الدينية وجميع الدعوات الحكيمة الفلسفية.

فكان من الضروري أن يكون منهج النظر هو الذي يقضي بهذا التباين والاختلاف إذا كان الموضوع واحدا وكان النظر الإنساني واحدا وكانت النتائج متخالفة. فكان من الضروري أن الأسلوب الذي كان يسير عليه النظر الإنساني في موضوع الوجود في الدعوات الأخرى الدينية والفلسفية على السواء.

وكان الإسلام ينادي بأن هذه النتائج التي انتهت إليها جميع الأديان على تعددها واختلافها لم تكن صحيحة ولا معصومة من الخطأ، وأن جميع المذاهب التي انتهت إليها الدعوات الحكيمة لم تكن كذلك موفقة ولا مصيبة. فكان من الطبيعي أن يدعو الناس إلى أن ينظروا بأسلوب غير الأسلوب الذي كانوا ينظرون به.

قد بدأت الدعوة القرآنية المترددة تنادي بهذا المعنى وهي أن الإنسان لا يستعمل مداركه على ما ينبغي له أن يستعمل مداركه، بل لا يستعمل مداركه على ما تقتضيه طبيعة تلك المدارك. فبين أن الذين انتهوا إلى النتائج المخالفة للدعوة الإسلامية إنما كانوا من غير ذوي الألباب. بل زاد فنادى بأنهم كانوا من عادمي الحواس لأنهم، وإن كانت لهم عيون وآذان، فإنهم لا يسمعون بها ولا يبصرون بها، وإذا كانت لهم قلوب فإنهم لا يدركون بها لأن قلوبهم كانت جوفاء ليست بذوات ألباب.

وعلى هذا فإن الإسلام يعتبر مناديا بأن الطريق الذي كان منه الناس يتوصلون إلى الوجود لينظروا فيه قد كان طريقا غير مستقيم ولا رشيد، وأنه ينبغي لهم أن يسلكوا في النظر إلى الوجود طريقا آخر ينبغي أن تكون لهم ألباب يتميزون بها عن عقول الآخرين، وأن تكون حواسهم ذات اتجاه وذات معان باطنية تختلف عن استعمال الناس لحواسهم ذلك الاستعمال الذي كان ينتهي بهم إلى المدارك المختلة.

وهنا أصبحت للإسلام بالطبع نظرية توجه إلى مذهب معين في المعرفة وفي طرق تحصيلها. فتكون بذلك ما نسميه بالمذهب الإسلامي في نظرية المعرفة. وهذا المذهب لم يكن أبداً بمذهب راجع إلى مذهب من المذاهب المعروفة الرائجة يومئذ في نظرية المعرفة، وهي المذاهب التي كانت تنقسم الحكمة اليونانية في هذه النظرية بين السفسطائيين وبين الواقعيين، على اختلاف ما بين الواقعيين من حاسيين وتجريدين وعقليين، فكانت الدعوة الإسلامية مبنية أولاً على إثبات حقائق الأشياء، مبنية على المنهج الواقعي المخالف لمنهج السفسطائية المنكرين لحقائق الأشياء أو المنكرين لإمكان العلم بها، فجاء الإسلام يؤكد للناس أن حقائق الأشياء ثابتة وأن الناس يستطيعون أن يدركوا حقائق الأشياء إذا عصموا أنفسهم من المضللات والعوائق التي كانت تفصل بينهم وبين إدراك حقائق الأشياء. ثم لما اتجه إلى الواقعية لم يأخذ الواقعية الحسية التي تنكر الثبوت العقلي، ولا الواقعية العقلية التي تنكر الثبوت الحسي، ولا الواقعية التجريبية التي تعطل كلا من الثبوت العقلي والثبوت الحسي على التجربة.

منهج جديد في النظر وتحصيل المعارف :

ولكنه دعا إلى منهج جديد. دعا إلى منهج في تحصيل المعارف تتساند فيه الحاسية والعقلية على ذلك المعنى من الاستعمال العجيب الذي ابتكره القرآن الكريم في كلمة النظر. فقد كان النظر مستعملاً في معنى النظر الحسي. فاستعمله القرآن في معنى نظر آخر، وهو الذي عرفه العبد في "المواقف" بأنه الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن.

واستعمل كلمة النظر على معنى من الكناية فيه تحويل الكلمة إلى المعنى الذي خرجت به عن المعنى الوضعي الأصلي، مع التفات دائم إلى المعنى الأصلي، وهو معنى الكناية الذي يستعمل فيه اللفظ في غير

ما وضع له مع جواز إرادة المعنى الأصلي الذي وضع له، أو هو على نوع من استعمال المشترك في معنياه، بناء على قول القائلين بذلك من الأصوليين، أو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، بناء على قول الذين يقولون بذلك أيضا.

وعلى كل حال فإن كلمة "النظر" أصبح لها في الاستعمال القرآني الشريف مدلول خاص بها، وهو النظر إلى الأشياء نظرا حسيا لا يقف عند معنى الإدراك الحسي، وإنما يتجه إلى جعل الإدراك الحسي طريقا إلى الإدراك العقلي، وإلى جعل الإدراك العقلي متولدا من الإدراك الحسي ومستندا إليه، وهو المعنى الذي قلنا إنه معنى تساند بين الحاسية والعقلية يشير إليه الاشتراك في معنيي كلمة النظر والاستعمال العجيب الذي استعملت به هذه الكلمة في مجال استعمالاتها في القرآن العظيم.

وبهذا المعنى من الربط بين الحاسية والعقلية فإن دعوة القرآن ربطت بين الطبيعة - التي هي موضوع الإدراك الحسي - وبين ما بعد الطبيعة، التي هي المجردات، التي هي الإدراك العقلي، بصورة جعلت الحس ممتزجا مع العقل، والمدرجات الحسية معصومة باستنادها إلى النتائج التي وراءها من المدرجات العقلية.

والمدرجات العقلية معصومة أيضا باستنادها إلى أصولها وأسسها ومقدماتها التي هي المدرجات الحسية. ثم جعل الفكر الذي هو، كما قلنا في معنى النظر، طريقا إلى تحصيل العقيدة، وجعل العقيدة متحركة في السلوك، بحيث إنه مزج مزجا عجيبا بين هذه العناصر التي كانت متنافرة متناثرة وهي الفكرة والعقيدة والسلوك.

وبقطع النظر عما بين المنهج الإسلامي - كما يتضح لحضراتكم - وبين المناهج الأخرى في نظرية المعرفة من اختلاف بين الذين يبنون الإدراك على غير الطريق العقلي، وهم أصحاب الحدس أو اللقانة، وبين الذين

يفكون بين المنبعين : منبع العقيدة، ومنبع الفكرة، فاننا نرى أن هذا المزج الذي بنيت عليه الدعوة الإسلامية فيما بين الفكر والعقيدة والسلوك قد اعتبر أساسا للتربية العقلية والتكوين الذهني، هو المنهج الذي ربي عليه المسلمون بدعوة القرآن العظيم وبدعوة السنة النبوية المطهرة.

وهذا المذهب إذا تقوّم بما تتقوّم به المذاهب كما رأيتم فإنه لم يقع نشره بين الذين دعوا إلى الأخذ به واتباعه بطريقة التلقين أو بطريقة التقرير. ولكنه مذهب ألقى في نفوس الذين دعوا إلى اتباعه بطريقة المران والتربية، وهو المظهر الذي جاءت به دعوة القرآن تردد الجزئيات الراجعة إلى هذا الكلي، بصورة يسلكها المربي في إلقاء جزئيات النظرية الكلية إلى نفوس الذين يريد تكوينهم على منهجه التربوي، بصورة تعتمد على الجزئيات وتقارن بها حتى تنتهي بها إلى الإدراك الكلي الذي هو مشاع بين كل جزئية من الجزئيات فيما تتلاقى فيه تلك الجزئيات من المدرك الكلي، ولكنه ليس مصرحا به على معنى التلقين أو على معنى التقرير، وإنما هو مأخوذ من تتابع الجزئيات على طريق الاستنتاج.

ثلاثة مسالك للسنة النبوية في التربية :

وكذلك جاءت سنة النبي صلى الله عليه وسلم تسلك ثلاثة مسالك للوصول بهذه المعاني التي تؤلف المنهج الذهني، أو منهج المعرفة للدعوة الإسلامية، إلى نفوس أتباع الدعوة الإسلامية.

المسلك الأول : البيان، وهو ما جاءت به أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، في محاوراته وخطبه وحكمه ورسائله وغير ذلك، من بث تلك المعاني وترديدها في صورها الجزئية وربطها دائما بمعاني المدارك الكلية التي ينبغي أن تنتهي إليها.

المسلك الثاني : السلوك النبوي الكريم المعصوم، فإن سلوك النبي صلى الله عليه وسلم كان يعتبر قدوة ومثالا. فكان ذلك السلوك

يلقي معاني جزئية أيضا ذات شيوع كلي وذات تلاق في نقط مبدئية في نفوس الذين يتخذون ذلك مثالا ويحاولون بالعامل الإيمان أن يطبعوا سلوكهم ما استطاعوا على طابع السلوك النبوي الكريم.

المسلك الثالث : المراقبة، ونعني بذلك مراقبته صلى الله عليه وسلم سلوك أمته كما يراقب المربي سلوك تلاميذه. فهو يمكنهم من حرية السلوك على معنى أنهم شاعرون بأن هدف سلوكهم الذي يطابقونه بسلوكه فيكون رشيدا، أو ينحرفون عنه بسلوكهم، فيكون سلوكهم غير رشيد، إنما هو المبادئ القرآنية التي انطبعت في نفوسهم من تردد تلك المعاني الجزئية التي ردها القرآن العظيم.

فكان صلى الله عليه وسلم يراقبهم بما هو مأخوذ به صلى الله عليه وسلم بأنه لا يقر على منكر، وهذا هو المعنى الذي من أجله جعل العلماء السنة منقسمة إلى أقسامها الثلاثة المعروفة التي هي القول والفعل والقرار. ومن هذه الطرق المتعددة المتلاقية تأصلت في المسلمين روح الفكرة الإسلامية، وانطبع فيهم ذلك المنهج من مناهج المعرفة الذي هو منهج الثقافة الإسلامية. وهذا المعنى الذي تأصل فيهم ما تأصل بغير طريقة التلقين والتقرير، ولكنه تأصل بالمران والتربية، وبالتعاون التعليم والمثال والمراقبة. فإنه قد تكون فيهم بصورة بقيت متأصلة في نفوسهم، موفورة فيها محفوظة عندهم، اعتقادا، وسلوكا.

ولكنها لم تكن تبرز في معرض التقرير ولا معرض التأصيل ولا معرض التفصيل.. نظرا إلى أنها أصبحت حاصلة عندهم بكيفية تلقائية جعلت سلوكهم مطبوعا على ذلك، وتفكيرهم مطبوعا على ذلك، بدون أن يتعاطوا الوصف أو التقرير لتلك المدارك الذهنية التي بني عليها اعتقادهم وسلوكهم. فكانوا بهذا المعنى مستغنيين عن معاني التقرير والتفصيل والتعليل للعقيدة استغناء يرجع إلى تشابه المدارك المكونة

لعقلياتهم ونفسياتهم باعتبار تشابه وضعهم قبل الإسلام وتشابه وضعهم مع الإسلام بصورة جعلت الجيلين الفاضلين المتمازجين، وهما جيل الصحابة وجيل التابعين الذين نشأوا معهم وتكونوا بهم وامتزجوا بهم امتزاجاً مطلقاً، جيلاً كما هو معروف في كتب علم العقائد مستغنياً عن التقرير للعقائد وعن الجدل فيها وتفصيلها والبرهان عليها، نظراً إلى أن الموقر من تلك العقائد في نفس كل فرد من الأفراد إنما كان عين الموقر في نفس جميع الأفراد الآخرين. فحيث تساوت المدارك وتشابهت كان ذلك مغنياً عن جميع المعاني التقريرية والجدلية والاستدلالية التي إنما يلتجأ إليها عندما يراد نقل فكرة إلى فكرة أو استخراج فكرة من بين فكرتين.

ثم إن تبدل الجيل وانقراض الصحابة والتابعين، وهو التبدل الذي ظهر في أواخر القرن الأول من التاريخ الهجري، إنما جاء تبديلاً مقتضياً لنقل العقائد الدينية أو المدارك الأساسية للتعاليم الدينية من وضعها التلقائي الذي كان موقراً في النفوس إلى أصل النفوس الناشئة التي لم يكن بينها - لأسباب كثيرة - ما كان بين الجيلين الفاضلين إلى أواخر القرن الأول من تشابه المدارك والمكونات.

فلزم حينئذ أن يدخل بهذا المنهج الإسلامي الذي كان المسلمون يسيرون عليه ولا يتكلمون فيه ويجدونه ولا يصفونه، كان من الضروري أن يدخل دور الوصف الذي هو دور الكلام. وهنالك نشأ الكلام الذي هو عبارة عن الجدل في العقيدة لا على العقيدة، فانه لا يخفى أن علم الكلام ليس معرفة العقائد وإنما هو تكوين الطرق الجدلية لإثباتها.

علم الكلام :

فقد عرف العضد في "المواقف" علم الكلام بقوله : "ملكة يقتدر بها على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه".

وعرفه سعد الدين التفتزاني في "المقاصد" اختصارا لهذا المعنى بقوله: "العلم بالعقائد الدينية عن أدلتها اليقينية".

فمعرفة العقيدة ليس موضوع علم الكلام، فكان الذي نشأ في أواخر القرن الأول إنما هو الكلام لا العقيدة. فالعقيدة كانت معروفة مؤصلة. وربما كان ثبوتها في نفوس معتقديها أقوى من ثبوتها في نفوس الذين دخلوا بها دور الجدل والكلام. ولكن الحاجة إلى الكلام تولدت، فتولد الكلام بتولد الحاجة إليه.

وهنا جاءت صعوبة الموقف حيث إن الذين أرادوا أن يتكلموا في العقيدة - بعد أن لم يكن متكلمًا فيها من قبل - قد وجدوا أن المدارك التي بين أيديهم إنما كانت مدارك غامضة، لأن الجيل السابق لم يكن يعطي المدارك تفصيلا، ولم يكن يقررها تقريراً، ولم يكن يستدل عليها استدلالاً. فاذا أردنا أن نقررها وأن نفصلها وأن نستدل عليها فأننا لا محالة سندخل عليها عنصراً لم يكن رائجاً ولم يكن معروفاً عند السلف الفاضل. فلزم أن يستعان بمدارك جديدة، منها ما هي مدركات طبيعية، ومنها ما هي مدركات بيانية. ولذلك كان المتكلمون الأولون معدودين في عداد الخطباء، وناهيكهم بواصل بن عطاء.

ومنها مدارك من المعارف الأجنبية والحكم التي بدأت تشيع في أوائل القرن الثاني في مجال المعارف الإسلامية، ومجال اللغة العربية، مما لم يأت به الدين ووجد المتكلمون أنفسهم في حاجة إلى الاستعانة به كمدرَك من المدارك، أو عنصر من عناصر المدارك لإثبات الحقائق الدينية التي أرادوا إثباتها من طريق التقرير والتفصيل والتعليل.

وفي هذا الموقف الجديد، وهو موقف نشأة علم الكلام في أواخر القرن الأول وأوائل القرن الثاني، تناول المتكلمون بمداركهم العقلية الجديدة، ومداركهم البيانية، ومداركهم التي هي من مقتضى الفطرة

السليمة، تناولوا العقائد التي كانت مقررة بدون تفصيل ولا تحليل ليفصلوها ويعللونها، ولأن يسكوها بهذه الآلات الجديدة التي أخذوها إما من طبيعة العقل الإنساني، وإما من طبيعة البيان، وإما من آثار الحكم المختلفة.

فكان نتيجة ذلك أنهم استطاعوا أن يحكموا الكثير مما أرادوا أن يتناولوه من العقائد، وأن يتناولوه تناولاً سليماً بالآلات الجديدة التي وضعوها، وأنهم في ناحية أخرى قد تفلتت عنهم كثير من الحقائق فلم يستطيعوا إحكام إمساكها، أو تكسرت أو تشعبت بين الآلات التي أرادوا أن يسكوها بها، مما لم يكن منطبعاً عليها ولا منطبعة عليه.

وهنا أقدم أصحاب الآلات الجديدة - وهم علماء الكلام - على أن يتناولوا جميع المسائل الدينية الاعتقادية بالآلات الجديدة التي وضعوها فاطمأنوا إلى أنهم تناولوا كل شيء. ولكن الناظرين إليهم قد حكموا عليهم بالتفصيل، حكموا عليهم بأنهم استطاعوا أن يحكموا شيئاً ويفلت منهم شيء آخر، فجاء الاحتياط في فكر الناظرين الناقدين بين ما عهدوا وبين ما وجدوا.

مواقف و فرق :

فالذي عهدوه من المبادئ الإسلامية التي تبدو في العقيدة، والتي هي مبنية على المنهج التوجيهي النظري، يختلف في أمور كثيرة مع ما وجدوا من مقالات المتكلمين.

فالمتكلمون اطمأنوا إلى ما وجدوا ولم يبالوا بمطابقة ما وجدوا لما عهد الناس. والناس وجدوا الانحراف عن بعض ما عهدوا، فتركوا الكلام وأعرضوا عنه وتمسكوا بالأمر الذي عهدوا، ولم يقيموا وزناً لما وجدوا، فنشأ التقابل بين المنهجين وهما منهج السنة ومنهج الاعتزال.

وتوقف الجمهور أمام هذا التقابل. فتمسكوا بالسنة ولم يقبلوا أن يتركوا ما عهدوا من أمر دينهم، وتعجب أولئك الباحثون من إعراض الجمهور عنهم، فتمسكوا بمقالاتهم وهم مطمئنون إلى أنهم تناولوا ما كان يحكم الناس عليهم بأنهم لم يحكموا تناوله.

وبدأت المناظرات والمجادلات التي كانت عبارة عن هجوم كلامي جدلي قوي من طرف المتكلمين على الذين أحجموا وامتنعوا من سلوك هذا المسلك الكلامي الجديد. وأصبح الناس في القرن الثاني بين رجلين : بين رجل واقف لا يريد أن يسير في طريق التقرير والتعليل، وهم جمهور المسلمين الذين يسمون أهل السنة والجماعة، وبين رجل سادر ذاهب في سبيل التعليل والتقرير، سواء استطاع أن يحكم الأمور على وجهها أو لزمه أن يرغمها بعض الإرغام بالنسبة إلى تلك المتفلسفات. وهذا الرجل السادر هو الذي يمثله المتكلمون.

ومضى القرنان الثاني والثالث في حرب طاحنة بين السنة الإسلامية وبين الكلام الناشئ، وزاد هذه الحرب تسعيراً اضطهاد الحكم الذي اقترن بدعوة المعتزلة حتى استهل القرن الرابع.

ونشأ في القرن الرابع رجل ثالث بين الواقف والسادر وهو الذي نسميه الماشي المتئد، وهذا الماشي المتئد هو الذي يتمثل لنا في طريقة الإمامين الأشعري والماتريدي. وهي الطريقة التي انبنت على أصول عميقة الجذور في معنى الحكمة في أنها بنيت أولاً على عدم التزام التقليد في النظريات الفلسفية، التي هي مستمدة من الفلسفات الأجنبية، وعلى البحث في الفلسفة الأجنبية بذاتها، ولا سيما البحوث التي قام بها الأشعري والتي انتهت بها إلى نظريات تعتبر مبتكرة أو إحياء لنظريات مهجورة في الفلسفة اليونانية، كنظرية الجوهر الفرد، وكنظرية أن الصفة ليست عين الذات، وليست غيرها، إلى غير ذلك من النظريات الراجعة

إلى ما يسميه أرسطاليس : بالفلسفة الأولى، ثم إلى رد الدقائق من العقيدة التي كانت متفلتة لترجع إلى ما كانت عليه، بدون تشعيب ولا انحراف مما تناولها من تسليط الآلات التي كانت قاصرة عن أن تتناولها في الأحكام، ثم التزام المحافظة على المقالات السنية بدون خروج عنها أبدا.

وبذلك تطور الكلام من الكلام الاعتزالي إلى الكلام السني. ونشأت لاسناد الكلام السني نظريات إسلامية في المسائل الفلسفية العامة حين رأوا المحافظة على المقالات السنية ورأوا الانفكاك عن التقليد الأجنبي، ورأوا التهجم على الفلسفة لتنقيحها وتهذيبها، ورأوا أن المتفلتات قد أصبحت منتظمة غير متفلتة فتقبلوا الطريقة الأشعرية، وبدأ الناس يقبلون عليها. فأقبل عليها الذين كانوا واقفين، وتراجع إليها كثير من السادرين إقبالا وتراجعا كانا قاضيين بأن لا يأتي القرن السادس حتى تكون الطريقة الكلامية الأخرى وهي طريقة المعتزلة قد انقرضت.

وبذلك نرى أن الفكرة الإسلامية لم تبرز بصورة خالصة نيرة إلا في القرن الرابع حين تهذب علم الكلام بالاهتداء إلى الجمع بين المدارك العقلية التي تقرر العقيدة وتفصل بها، وبين المقامات السنية التي حاد عن شيء منها المتكلمون الأولون.

ومن يومئذ - منذ برزت الفكرة الإسلامية بروزها الحقيقي في القرن الرابع على يدي الأشعري والماتريدي - أصبحت هذه الفكرة تعيش في عراك مع الفلسفة، لأن الفلسفة اليونانية قد دخلت بقضها وقضيضها في عمود التفكير العظمي. فجاء الفلاسفة الأولون من بعد الكندي وخاصة الفارابي وإخوان الصفاء. فجعلوا غايتهم تحكيم الفلسفة اليونانية في مناهج التفكير الإسلامي، إما على طريقة من إبعاد الفكرة الدينية تماما، واعتبار الدين عملا تطبيقيًا لا تفكيرًا، لا يتنافى مع الحكمة ولكنه

يخضع لها ، وهي الطريقة التي حاولها الفارابي إذ جعل الدين عنصرا من عناصر السلوك المدني فقط في كتاب "إحصاء العلوم".

وبين الطريقة الأخرى وهي طريقة الخلط التي حاولها إخوان الصفاء وهي أن يخلطوا العقيدة الإسلامية بالمذاهب اليونانية في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة وفي الجسم وفي الروح وفي الفكر وفي السلوك بصفة جعلوا معها عنوان طريقتهم كما قال القفطي :

إنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشرعية العربية فقد حصل الكمال فحينئذ هم كانوا ينظرون إلى الشريعة العربية بنظرهم إلى الشيء الناقص الذي لا يمكن أن يحصل له الكمال إلا بامتزاجه بالفلسفة اليونانية.

وكانت طريقة الاعتزال تقوم إلى جنب هاتين الطريقتين، فهي لم تكن تبعد النظرية الدينية عن مجال النظر الحكمي، ولم تكن تخلط خلط التكامل كما حاول إخوان الصفاء. ولكنها كانت تعتمد طريقة التأويل فأصبحت المناهج بين إبعاد وخلط وتأويل.

ابن سينا وطريقته :

وظهر ابن سينا في القرن الخامس فحاول أن يعتدل، فجعل الفلسفة اليونانية هي العروة التي ينبغي أن يتمسك بها. وظن أنه لا داعي إلى الخلاف بين مقتضيات الفلسفة وبين مقتضيات العقيدة ضرورة أنه في كتاب "الإشارات" في مسائل كثيرة من مسائل المعاد والجزاء وغيرها يقرر الطريقة التي يذهب عليها هو في الغالب، اختيارا للأفلاطونية الحديثة ثم يقول : وإذا ثبت شيء آخر من أمر آخر فلا مانع منه حينئذ. فهو يرى معنى من التفكيك بين مقتضيات الفلسفة والمقتضيات الدينية كأنه يطمئن إلى أن المقتضيات الدينية إن قامت على طريقة الإشراق التي يدعو إليها فقد انتهت إلى الحقيقة، وإلا فهي ظواهر

لا مانع من أن يتمسك الناس بها، لا سيما وقد علل ذلك بأنه يعين على حسن التهذيب، وعلى التكوين الخلقي للناس، وأنه يرى أن تلك الأمور ليست بحقائق في ذاتها ولكنها ذرائع للإصلاح الإنساني.

وقامت ثورة الإسلام من جديد على هذه المناهج وهي منهج الإبعاد، ومنهج الخلط، ومنهج التأويل. فجعلت ابن سينا الهدف من الثورة، وذلك فيما ظهر به الإمام الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة" إذ بين أن الذين تمسكوا بالفلسفة اليونانية قد خلطوا بين مدركين: بين مدرك الطبيعة ومدرك ما بعد الطبيعة.

فبين أن المعارف الطبيعية التجريبية لا مجال للخلاف فيها بين الدين وبين الحكمة، وأن المعارف التي تتعلق بالعلم الإلهي أو بما بعد الطبيعة هي التي لا بد من أن يقام فيها الفارق الواضح، بين النظرية الدينية التي تستمد من أصول غير الأصول التي تستمد منها النظريات الفلسفية وبين النظريات الفلسفية التي طالما خلطت بها.

وإذا كان ابن رشد قد جاء في آخر القرن السادس يحاول تعديل موقف الغزالي فانه عاد إلى ربط الفلسفة اليونانية بالحكمة الإسلامية، على طريقة التزم فيها تقريبا الفلسفة الأرسطاليسية. ولم يسلك مسالك التوفيق التي سلكها ابن سينا في كتاب "الإشارات" ولكنه بين أن المعاني التي لا تنتظم معها الحقائق الدينية مع نظريات الفلسفة الأرسطاليسية فهي إما معان مؤولة وإما من المتشابه، بحيث إنه لا يمكن أن يعتقد في نظرية من النظريات الإسلامية إذا كانت مخالفة لمنهج من مناهج نظر الفلسفة الأرسطاليسية.

وكان يعاصر ابن رشد في الحقبة نفسها الإمام فخر الدين الرازي، فكان يسلك طريقة مناهضة لطريقة ابن رشد، إذ يشيد، على أساس الأشعري والغزالي، ويتناول الفلسفة كلها على منهج إسلامي خاص، على

الطريقة التي سلكها الأشعري، ويمزج الكلام بالحكمة كما يعنون على ذلك كتابه الذي سماه "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين".

واندفعت طريقة الكلام الجديدة وراء الإمام الرازي. وهي الطريقة التي تتناول الفلسفة كلها بمختلف فروعها تناولا إسلاميا أو تمزجها بعلم الكلام، ولا تعتمد على كتب الفلسفة لتكون مقدمات أو أسانيد للمباحث الكلامية.

وعلى ذلك درجت سلسلة المتكلمين الذين طبعوا الفلسفة بالطابع الكلامي أو طبعوا الكلام بالطابع الفلسفي، من الذين جاؤوا بعد الإمام الرازي أمثال الأرموي والبيضاوي والعضد وسعد الدين التفتازاني والسيد الشريف الجرجاني إلى ابن الهمام والخيالي وعبد الحكيم السلكوتي وهم الذين يعتبرون من القرن السادس حتى القرن الحادي عشر وما بعده أعلام الفكر الإسلامي.

القرن السادس والفكرة الإسلامية :

فالقرن السادس الذي يعتبر عند الكثيرين نهاية التفكير الإسلامي أو وقوفا أو انحطاطا أو انحدارا.

نحن في نظرننا إلى الفكرة الإسلامية في خفائها ومدافعتها في سبيل البروز، وما تجدد من البروز أحيانا وما تجدد من الانطفاء تارة أخرى، إنما نعتبر القرن السادس قرن انتصار الفكرة الإسلامية.

نعم إن القرن السادس يعتبر ابتداء تأخر، أو ابتداء انكماش، أو ابتداء جمود، بسبب أمور أخرى حافة بالفكر، وليست راجعة إلى ذاته، وهي الأزمات الاجتماعية والسياسية التي أبرزت القرن السادس في نظر المؤرخين للفكر الآن بصورته المشهورة، باعتبار أنه قرن التدلي، ذلك التدلي الذي كان موجودا بعض الشيء لا محالة، ولكنه كان راجعا إلى

ما أحاط بالفكر الإسلامي من أزمات سياسية واجتماعية. ومن يومئذ بقي الفكر الإسلامي في أفق التفكير كمثل النجم الذي يبدو ويختفي، كانت معالمه غير واضحة ومناهجه غير مضبوطة. وكل من وجد موضوعا متحدا بين النظريات الإسلامية وبين النظريات الأخرى ظن أنه يستطيع أن يحسن إلى الاسلام بتوجيهه بنظريات غير مستمدة من الأصول التي بنيت عليها الدعوة الدعوة الإسلامية. فلو أدركوا أن لهذه الفكرة أو لهذه الثقافة ضابطا يعتمد على أصولها الأربعة : التي هي الروح والمادة والوضع والحركة.

فروح الفكرة الإسلامية هو النظر، ومادتها هي العلوم كلها بقطع النظر عن العلوم الإسلامية الخاصة والعلوم الاسلامية العامة، والوضع الذي يقتضيه هذا المنهج للمادة المختلفة التي يتكون منها جوهر هذا المنهج، وهو الوضع التناسبي الذي يجعل من كل علم من العلوم حقيقة نسبية غير قائمة بذاتها قياما انفصاليا، ولكنها مستندة إلى غيرها من العلوم، وهي الطريقة التي مزج فيها المنهج الإسلامي بين العلوم الحكيمة والعلوم الدينية، وبين العلوم العقلية، والعلوم النقلية، وبين العلوم اللغوية والعلوم الفكرية.

وأما الحركة فهي عبارة عن حركة التواصل التي بين العلوم، بصورة تجعل كل علم من المعلوم يتخذ مقوماته وعوامل نقده الذاتي من اتصاله بالعلوم الأخرى، على معنى من التواصل الملحق المجدد.

فاذا كنا بالأمس قد نادينا بالفكرة الإسلامية فانما ننادي بالعود إلى هذا المنهج الحكمي، وهو المنهج الذي ينبغي أن يراعى دائما في روحه ومادته ووضعه وحركيته. وبذلك نستطيع أن نوقف التفكير الإسلامي في صف المناهج الفكرية العالمية، ليكون قرينا لها وواقفا في صفها لا أن يكون مستعبدا لها، وأسيرا لديها.

فان الشخصية الإسلامية إذا لم تبرز ويبرز بها المنهج الإسلامي في المعرفة فإنها ستبقى غير متكاملة. وإذا بقيت الشخصية غير متكاملة فاننا لا نستطيع أن نبلغ مصاف الغير، لأن الغير يقف من المشكلات الفكرية موقف المطمئن اعتقادا وفكرا إلى صحة تلك المدارك. ونحن ما لم تتكامل شخصيتنا نقف منها موقف المتردد غير المطمئن، المفتون الذي لا يمكن أن يبلغ بفتنته النفسية وذذبته الفكرية مبالغ التفكير التي يبلغ إليها الآخرون.

فهذه مشكلتنا التي ليست مشكلة الأمس بل وليست مشكلة اليوم ولكنها مشكلة الغد.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الإخاء والحنف

باسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على سيّدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلّم

بالسند المتّصل إلى الشيخ الإمام الحافظ الحجة أمير المؤمنين أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، إلى أن قال في كتاب الأدب من جامعه الصّحيح.

"وبه قال : حدّثنا محمد بن صباح ، حدّثنا إسماعيل بن زكرياء ، حدّثنا عاصم قال : قلت لأنس بن مالك رضي الله عنه : أبلغك أن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال "لا حلف في الإسلام" ؟ فقال : قد حالف النبيّ صلّى الله عليه وسلّم بين قريش والأنصار في داري".

من الحقائق المتعلّقة بهذا الدين الإسلامي الحنيف حقيقة لا تخفى ولا سبيل إلى إنكارها يقرّ بها جميع العارفين بالإسلام والدّارسين له، بين السّطحيين منهم والمتعمّقين. وبين الموالين منهم لهذه الملة والمنائين : ألا وهي أن هذا الدّين دين تبدو فيه الرّوح الاجتماعيّة بصورة خاصّة وبكيفية واضحة. ومعنى ذلك أن شأن الإنسان فيما يرجع إلى علاقته مع الإنسان يحتل مكانا أصليا رئيسيا من بين التعاليم الأساسيّة الأولى التي أقيمت عليها شرعة الإسلام ، وذلك الذي جعل هذا الدّين الإسلامي يبدو من هذه النّاحية غير منسوج على منوال غيره من الأديان، ولا ناسج غيره من الأديان على منواله. فكان في هذا المعنى نسيج وحده.

نعم إنه من المسلم أنه لما كان معنى المدنية في الإنسان معنى مركوزا في طبيعته الإنسانية، وكان وضعه من الحياة الطبيعية الأرضية يقتضي له الشعور بالحاجة إلى التعاون مع غيره، والتناصر بينه وبين غيره، والتعاضد مع آدميين الذين يعيشون عيشته، ويتأثرون في مقاومتهم للطبيعة الأرضية بنفس العوامل والدواعي التي يتأثر بها هو، فمن هنالك كان هذا أمرا طبيعيا في الإنسان ومنه قيل إن الإنسان مدني بالطبع.

وإذا كان هذا المعنى المدني الاجتماعي أمرا ثابتا في الطبيعة الإنسانية اقتضاه وضع الإنسان من الأرض فإن التشايع الدينية بصورة عامة، وجميع التعاليم الروحية التي جاءت بها الأديان ما كان واحد منها بمعزل تام عن هذا المعنى : وهو المعنى الاجتماعي، أو معنى المدنية الإنسانية. ولذلك فإن الإسلام إذا كان يمتاز بقوة بدو هذه الروح الاجتماعية، وبكونها سائدة سيادة مطلقة على تعاليمه وأحكامه، فإن ذلك إنما يكون مزيدا له بعد الاشتراك في ما بينه وبين غيره في أصل المعنى الذي يجمعه وغيره.

ما انفرد به الإسلام :

فما يرجع إلى تقرير الحقيقة المدنية والروح الاجتماعية الإنسانية في الإسلام من الأمر الذي انفرد به هو زيادته على الأديان، وعموم العناية بهذه الناحية وشمولها، مع اشتراكه في جميع الأديان : في أصل وجودها، وأصل الارتباط فيما بين المعنى الإنساني الاجتماعي، وبين المعاني الدينية الروحية، التي أقيمت عليها تعاليم الأديان. وإذا تأمل الإنسان في تشايع الإسلام وتدبر في أن من التكليف الإسلامية ما يجعل الفرد خاضعا لتكليف إلهي، مخاطبا بطلب أو بنهي لمصلحة لا ترجع إلى ذاته، ولا تتحقق في شخصه، ولكنها ترجع إلى عناصر تأتلف

معه في وحدة اجتماعية، لأجل ذلك الإئتلاف كان مطلوباً بتلك المعاني التي ورد الخطاب الإلهي بالتوجه بها إليه، فتدبر مثلاً في قوله تعالى : "وما كان المؤمنون لينفروا كافة، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون"، لتبين له أن تكليف طائفة من المؤمنين بأن تهاجر، وإعفاء طائفة أخرى من ذلك الواجب، إنما كان لأجل أن يكون المهاجرون في طلب العلم والدين عائدین إلى غيرهم بالإرشاد والتعليم الذي من أجله وفي سبيله ولطلبه هاجروا.

وما فروض الكفايات التي وردت في أحكام الشريعة الإسلامية إلا راجعة إلى هذا المعنى، ومبنية على أن من المقاصد الشرعية التكليفية مقاصد يتحقق المقصود منها بصورة تجعل قيام بعض الجماعة بها محققاً للمقصد الشرعي منها، ومسقطاً للخطاب الإلهي المتعلق باقتضاءها من الأفراد الآخرين في مقابلة قيام بعضهم بها، وما ذلك إلا لاعتبار المجموع اعتبار الفرد واعتبار الأمة اعتبار الشيء الواحد، وكثيراً ما وردت في الخطابات القرآنية، وفي التعاليم النبوية، التعابير التي تقتضي خطاب الأمة بخطاب الجماعة الواحدة، أو اعتبار الأمة الموجود ذي النفس الواحدة... وكذلك ورد في الأحاديث ما يشهد لهذا المعنى باستفاضة. ففي حديث الصحيح، عن جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنهما، أنه قال : بايعت النبي صلى الله عليه وسلم فقال لي : "والنصح لكل مسلم".

فجعل النبي صلى الله عليه وسلم باشتراط النصح لكل مسلم عليه، الإخلاص في النصيحة للجماعة، وتوليهم، ومراقبة أحوالهم، والحرص على جريها على طريق الاستقامة، متمماً للبيعة بحيث إنه لم يقبل بيعة جرير رضي الله عنه على الإسلام إلا بشرط أن يبايعه على النصح لكل مسلم.

وإذا نحن رجعنا إلى منزلة الشريعة الإسلامية من الشرائع الأخرى بالاعتبار الديني الذي هو مقررّ عندنا فيما بين بعض هذه الشرائع وبعض من حيث إننا نؤمن بها جميعا، ولا نفرّق بين شريعة وشريعة، على معنى أنّها كلّها من الله، وأنّها كلّها مشتملة على الحقّ، وأنّها كلّها آتية بالهدى والنور، ثم نظرنا إلى نسبة الإسلام من الشرائع الأخرى، يتبيّن لنا الوجه في أن تكون الروح الاجتماعية في الإسلام أقوى منها في بقية الأديان الأخرى، وأكثر شيوعا وشمولا لعموم التعاليم الإسلامية والأحكام الشرعية التي جاءت بها ديانة الإسلام. فإنّ نسبة الإسلام من الشرائع إنما تُعتبر عندنا نسبة النتيجة من المقدمات، أو نسبة الغاية من السبل التي هي مؤدية إليها.

الإسلام والشرائع الأخرى :

فشريعة الإسلام شريعة محكمة، هي الخاتمة الدائمة التي لا تتعرض إلى نسخ. وذلك هو معنى العصمة الذي عبّر بها الإمام أبو إسحاق الشاطبي حيث صرّح بأنّ هذه الشريعة معصومة، وأن الشرائع الأخرى وإن تكن مشتملة على الحقّ، وعلى الهدى والنور، بحسب ما جاء في أصلها قبل أن يدخل عليها ما دخل من التحريف والتبديل، فإنه كان منظورا فيها إلى شيء آخر يختلف عن هذا المعنى من العصمة التي هي ثابتة للدين الإسلامي، وهو معنى أنّها شرائع جزئية مخصوصة ومؤقتة.

فمعنى كونها جزئية أنّ الخطاب بها، والتكليف بأحكامها، ليس متوجّها للخلق أجمعين. ومعنى كونها محدودة مؤقتة أنّها قابلة للنسخ، وأن بعضها يأتي مغيّرا لبعض ما تقدّمت به الشرائع الأخرى من الأحكام بصورة تجعل لكلّ حكم من الأحكام مبتدأ زمنيا ومنتهى زمنيا، بصورة تجعل الأحكام فيها منسوخة غير قارّة ولا محكمة ولا معصومة، وعلى ذلك تعتبر هذه الشرائع، في جزئيتها وخصوصها وانحصارها وتوقيتها،

مهّدة للشرعية الإسلامية ومتقدّمة بين يديها لأجل أن تعدّ الجماعات البشرية، جماعة جماعة، على ما بين بعضها وبعض من الافتراق ومن التباين، لتكون تلك الجماعات كلّها مهيّأة لليوم الذي تعلن فيه الدّعوة العامة الجامعة التي تأتي بالشرعية النّاسخة المحكّمة المعصومة.

فالدين الإسلامي بالنسبة للأديان الأخرى هو غاية الطريق، وهو الذي جاء - كما قال الله تعالى - مصدقا لها ومهيّما عليها، بحيث إنّهُ مصدّق لما اقتضته تلك الشّرائع من الأحكام والمطالب إيجابا وسلبا ولكنه مقررّ أن من ذلك ما يبقى ومنه ما ينسخ، فمقامه بالنسبة إلى تلك الشّرائع مقام الرقيب المعقب الذي يعتبر مهيّما عليها ليقرّ منها ما هو قابل للإقرار، وليزيل منها ما هو محتاج إلى الإزالة.

وإذا كان الإسلام يعتبر غاية من بين الشّرائع الأخرى ونقطة تنتهي إليها الطرق الممهّدة التي تتّجه نحو تلك النقطة، فإنّه لذلك قدّم الشّرائع بين يديه لتكون تهيئة ومهيّدا. وأتى هذا الدين السّمع في النّهاية متأخرا تأخرا يجعله متأخرا في الظاهر متقدّما في الحقيقة لأنّ تقدّم غيره بين يديه إنّما كان تقدّم الحاجب والممهّد. وذلك هو المعنى الذي قرره الإسلام في وصفه نفسه بأنّه الدين الخاتم المتقدّم. أو المتأخر المتقدّم، وهو الذي أشار إليه قول النّبيّ صلى الله عليه وسلّم في حديث الجمعة : "نحن الآخرون السّابقون يوم القيامة". وهو المعنى الذي تفنّن الشعراء فيما بعد في اقتباسه من هذا المعنى الاسلامي فجعلوا من الأشياء ما يأتي مؤخرا تأخرا يقتضي له الأفضلية والتقدم على الأشياء التي تقدّمت في الزّمن بين يديه. وفي ذلك يقول أبو الطيب في خطابه للأستاذ أبي الفضل ابن العميد مادحا، ومعتزا بصحبته ومجالسته، ومفتخرا بذلك على الذين خلفهم من ورائه حين قصد إليه، فيقول :

من مبلغ الاعراب أني بعدهم جالست رسطاليس والإسكندرا
ولقيت بطليموس دارس كتبه متبدياً متحضراً متعصراً
ولقيت كلّ الفاضلين كأنما نسقت نفوسهم لنا والأعصر
نسقوا لنا نسق الحساب مقدماً وأتوا فذلك إذ أتيت مؤخراً
وهو المعنى الذي أعجب به أبو العلاء المعري فقال :

وإنني وإن كانت الأخير زمانه لآت بما لم تستطعه الأوائل
فهو لم يأت بما لم تستطعه الأوائل حتّى في هذا البيت لأنّه بيت
مأخوذ من المعنى المتقرّر في نسبة الإسلام من الشرائع الأخرى المتقدّمة بين
يديه، وعلى هذا كانت الشرائع مشتملة على إشعار بمقدم النبيّ صلّى الله
عليه وسلّم وتبشير بمجيء الشريعة الخاتمة المعصومة التي يكون بها
المنتهى، كما ورد في الإنجيل.

تبشير الكتب السابقة :

وإذا نحن تجاوزنا البشارات التي ذكرت لنا بلسان الصّدق في
القرآن العظيم، والبشارات التي نقل علماؤنا النصوص المشتبهة عليها من
الأصول الأولى التي حرّفت وصحّفت وأخفي بعضها وأظهر بعض من
العهدين القديم والجديد، واقتصرنا على ما هو موجود الآن بين يدي
اليهود والنصارى، ومتعبّد به عندهم من كتب العهد القديم والعهد الجديد
وجدنا بشارات كثيرة تكاد تكون صريحة في الإخبار بمقدم النبيّ صلّى
الله عليه وسلّم والتهيئة لشريعته الخاتمة لا يمكن العدول بها عن هذه
المحامل التي تقتضيها من معاني البشارات إلا بطريقة من التأويل البعيد
السّخيف، أو بطريقة من التكلف والتّعسف هي التي سلكها أهل الكتابين
في تأويلهم تلك البشارات التي تكاد تكون بشارات صريحة غير قابلة
للتأويل.

وهذا المعنى من العصمة أو القصد إلى الدوام والخلود الذي امتازت به الديانة الإسلامية هو الذي اقتضى أن يكون المعنى الاجتماعي فيها معنى قوياً، وأن يكون المعنى المدني الذي هو موجود في الشرائع الأخرى موجوداً فيها بصورة أصلية أساسية وذلك لأن الصبغة الدينية التي هي صبغة مشتركة بين الأديان جميعاً، لا خلاف في ذلك، هي صبغة وردت في الجماعات الدينية الأخرى مشوبة بأمور أخرى، ومختلطة مع عوامل ومقومات غير دينية، هي التي تقوم بها تلك المجتمعات، وانعقدت بها أواصر الروابط بين العناصر المؤلفة للمجتمع، فكان المجتمع مؤتلفاً بعوامل دينية وعوامل غير دينية ومصطبغاً بصبغة دينية مشوبة غير خالصة، لأن آثار العامل الديني مختلطة في مظاهرها بالعوامل غير الدينية، فكان من ذلك ما حصل لهذا المعنى من الاختلاط الذي وصل المعاني الدينية بالمعاني غير الدينية بصورة جعلت تلك المجتمعات معرضة إلى نوع من الصراع الداخلي بين مقتضيات العوامل والمعاني التي هي خارجة عن المعنى الديني ومنفصلة عن صبغته، وبين العوامل والمعاني التي هي راجعة إلى المعنى الديني وغير منفصلة عنه.

أما في الدين الإسلامي فإن المعنيين الديني والاجتماعي قد التحما التحاماً مطلقاً وتمازجا تمازجاً بصورة جعلت المجتمع الديني غير راجع في مقوماته إلا إلى عوامل على تعددها لا تخرج عن الصبغة الدينية ولا تنفصل عن العوامل والدواعي الدينية فكان من ذلك أن المعنى الديني أصبح خالصاً قوياً في المجتمع الإسلامي، وهو مشوب غير خالص وغير قوي في المجتمعات الدينية الأخرى.

الأديان والمجتمع :

ونحن إذا رجعنا إلى هذا المعنى باعتبار الأصول التي قررها علماء النفس وعلماء الاجتماع فيما يرجع إلى معنى المجتمعات الدينية يتبين لنا

أن المجتمعات الدينية مصنفة إلى صنفين : صنف هو المجتمع الديني الأضعف، أو المجتمع الديني بالمعنى العام غير الاخص، وهو المجتمع الذي يكون مؤسساً على أصول ومتكوّنًا بعوامل آتية من روح الترابط الاجتماعي فيه عن دواع ترجع إلى معان غير المعنى الديني من العوامل النسبية أو الإقليمية أو السياسية أو الاقتصادية أو غيرها مما يكون أصناف المجتمعات. وهذا المجتمع الذي يكون مكوّنًا على هذه الصورة بعامل واحد غير ديني أو بعوامل متعددة غير دينية، يدخل عليه بعد تكوّنه الدين، فيكون الدين عاملاً جديداً من عوامل التوحد الاجتماعي وداعية أخرى من دواعي الترابط قد تكون أقوى من غيرها، وقد تكون مساوية لغيرها وقد تكون أضعف من غيرها بحسب الظروف التي تكوّنت فيها وبحسب المعاني النفسية والاجتماعية التي استمدّت منها، فينشأ من ذلك أن المجتمع يصبح مجتمعاً مكوّنًا بغير العامل الديني، ولكنه يتأثر بالعامل الديني ويتقوى به، ويأتي العامل الديني متظاهراً مع العوامل الأخرى متعاوناً معها في تكوين الوحدة، وتقوية اللحمة، ولكن المجتمع لا يكون راجعاً إلى العامل الديني بأسباب تكوينه وعوامل التوحد الاجتماعي التي تحققت فيه.

وأما المجتمع الديني الآخر وهو المجتمع الديني الأقوى أو المجتمع الديني بالمعنى الأخص، فهو المجتمع الذي لا يكون متكوّنًا بأي عامل من عوامل التكوين الاجتماعي قبل دخول العامل الديني، وأن العامل الديني يكون هو المكوّن الرئيسي والأساسي لدواعي الترابط الاجتماعي التي تؤلف بين الأفراد، بحيث إنه يدفع الأفراد مباشرة بتأثيره هو وحده إلى أن يأتلف بعضهم مع بعض وأن يتعاونوا ويتعاضدوا ويتناصروا، فيتكوّن منهم مجتمع على ذلك الأساس الديني يكون الدين وحده هو الذي يسيره، ويكون بقاء العقيدة الدينية وحده هو الذي يضمن بقاءه، بخلاف ما يكون

في المجتمعات الاخرى فإنه مع بقاء العقيدة الدينية تأتي عوامل أخرى من دواعي الانفصال فتقضي على ذلك المجتمع بالتفتت والإخلال.

وإذا نحن رجعنا إلى المجتمعات الدينية على هذا الأساس فإنه يتبين لنا أن المجتمعات الدينية في خصوصها، وفي توقيت التعاليم التي تكونت بها، إنما ترجع إلى الصنف الأول في الذكر من هذين الصنفين وهو صنف المجتمع الديني الأضعف، فقد كان الرسل موجّهين إلى أقوامهم. وقد ذكر الله تعالى كلما ذكر نبيا من الانبياء تقرّبا أنه بعث لقومه، أو قال لقومه فقال تعالى : "إنا أرسلنا نوحا إلى قومه" وقال تعالى "وإلى عاد أخاهم هودا". وقال تعالى "وإلى ثمود أخاهم صالحا"، وقال جلّ ذكره : "وإلى مدين أخاهم شعيبا". وقال في إبراهيم عليه السلام، "إذ قال لقومه"، إلى غير ذلك مما يدلّ على أن خطاب كلّ رسول من الرسل الآخرين إنما كان موجّها إلى قومه، وعلى أن إتيان كلّ واحد منهم بعد الآخرين لم يكن إلا على معنى أنه يصدق الرسول فيما جاء به ولكنه ينهي قيام الشريعة التي جاء بها فيحلّ بعض ما حرّمه الرسول السابق ويحرّم بعض ما أحلّه، كما وقع من المسيحية بالنسبة إلى اليهودية.

وإذا اقتصرنا من بين الأديان على الدينين الكتابيين الشهيرين وهما دين اليهودية المبني على شرائع العهد القديم ودين النصرانية المبني على تعاليم العهد الجديد، فإنه يتبين لنا أن الوحدة القومية النسبية وهي وحدة الرابطة التي تولّف بين الأسرة التي تولدت منها عشيرة ثم تولدت قبائل ثم تكونت منها أمة ذات شعب وهو بنو إسرائيل، إنما كانت هي وحدها المنظور إليها بالخصوص في جميع التعاليم والخطابات الإلهية والشرائع التي جاء بها موسى وجاء بها أنبياء العهد القديم من بعده ثم جاء بها المسيح عليهم السلام، فموسى جاء نبيا لبني إسرائيل والله تعالى

يقول "واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم انبياء" الآية.

والمسيح عليه السلام إنما جاء أيضا لبني اسرائيل كما قال الله تعالى : "واذ قال عيسى بن مريم يا بني اسرائيل إنني رسول الله اليكم"، وعلى ذلك فإن هذا الخطاب الالهي الذي جاء به موسى في العهد القديم وأعقبه المسيح في العهد الجديد إنما كان خطابا موجهاً إلى أمة مؤتلفة بعامل نسبي ضيق لا يسمح لغيرها بأن يكون مشمولاً في هذا الخطاب. ثم إن ما عرض للمسيحية من المعنى العالمي الانتشاري لم يكن معنى أصلياً فيها ولا وارداً في خطابات المسيح عليه السلام، وإنما كان أمراً راجعاً إلى ما قام به أصحاب المسيح عليه السلام وهم رسله وحواريوه لما تفرقوا في الأمم ونشروا دعوة المسيح وعمموا في الدنيا البشارة التي جاء بها.

ثم ما وقع بعد ذلك من إيمان القيصر الروماني قسطنطين في القرن الرابع من التاريخ المسيحي، بصورة جعلت المسيحية دين السلطنة الرومانية فدخلت بذلك على مجتمع سياسي له مقوماته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. فجاء الدين المسيحي عاملاً أضيف إلى العوامل الأولى التي كونت ذلك المجتمع متظاهراً معها في إقامة الوحدة، على معانٍ مختلفة، وعوامل متعددة يرجع بعضها إلى العقيدة الدينية، ويرجع بعضها الآخر إلى عوامل منفصلة عن العقيدة الدينية.

الإسلام دعوة إنسانية :

أما المجتمع الآخر وهو المجتمع الديني بالمعنى الأقوى أو المجتمع الديني بالمعنى الأخص الذي ائتلف من أول مرة على أساس الدين ولم تكن العناصر التي ألفت بها الدين مسبقة بعامل من عوامل التوحد مسهاً أو تعلق بها من قبل فإنه قد توجه إلى الناس باعتبار كونهم آدميين معتمداً

أشخاصهم لا جماعتهم فكانت دعوتهم بذلك دعوة إنسانية، لأنه توجه إلى الإنسان من حيث كونه إنسانا، ولم يتوجه إليه من حيث كونه راجعا إلى رابطة من الروابط أو كتلة من الكتل أو متأثرا بداع من دواعي الترابط الاجتماعي سابق للداعي الديني الذي جاءت به تلك الدعوة، فكانت دعوة الإسلام بذلك دعوة إنسانية لم يتوجه فيها الخطاب الإلهي إلى أمة من الأمم ولا إلى عنصر من العناصر وإنما توجه إلى الناس جميعا لقوله تعالى : "يا أيها الناس" ثم جاء يقرر العلاقات الإنسانية على أساس الاتصال بين الفرد والفرد بصورة لا تحددها ولا تفصلها ولا تفصلها العلاقات التي تربط بين بعض الأفراد وبعض في روابط أخرى، وتجعلهم منتمين إلى شعوب وقبائل هي التي تفرقت بها الوحدة الإنسانية.

فبعد أن توجه الإسلام إلى الناس من حيث كونهم ناس فقط لا باعتبار عصبياتهم وكتلهم، وبعد أن قرر معنى الإنسانية ما يشترك فيه البشر جميعا من الحقوق، التي منها حفظ النفس، ومنها حرمة المعتقد، ومنها حرمة الاعراض، ومنها حماية الناس من الأذى، ومنها الرحمة العامة لجميع الادميين، غير مخصصة برابطة ولا متأثرة بداع من دواعي الترابط الاجتماعي دون غيره، فإن هذه الدعوة الإنسانية قد انبنى عليها أن الذين دُعا بها، منهم من استجاب اليها ومنهم من لم يستجب. فالذي لم يستجب اليها بقي على الحقوق الإنسانية الأصلية التي هي حقوق الإبقاء على النفس والبقاء على الكرامة والإبقاء على الحريات، وجعل السلام أساسا لجميع العلاقات التي تربط البشر بعضهم ببعض.

وأما الذين استجابوا فإنه قد تكون من استجابتهم الصادرة من مختلف الأفراد وعديدهم بصورة متحدة متلاقية ما كَوْن إرادات متعددة متلاقية، وذلك هو أساس معنى التعاقد، فتكون بتلك الاستجابة الفردية عقد فيما بين الأفراد المستجيبين ربط جميع الافراد الذين استجابوا لتلك الدعوة الإنسانية بالإرادات المتوافقة، المتلاقية، المتجاوبة بما كَوْن مجتمعا

ناشئاً بالاختيار، كما تنشأ العقود، وجعل أساس الروابط في ذلك المجتمع راجعاً إلى التعاليم الإلهية التي استجابت لها العناصر المؤلفة لهذا المجتمع استجابة اختيارية بعد أن تلقوا الدعوة الإنسانية العامة التي آمنوا بها وكفر بها آخرون.

المجتمع الديني أقوى المجتمعات :

وعلى ذلك فإننا إذا صنفنا المجتمعات كما صنفها علماء الاجتماع المحدثون إلى مجتمعات تتمايز وتتباين بحسب عوامل التوحد الاجتماعي بين مجتمعات نسبية ومجتمعات جغرافية ومجتمعات سياسية ومجتمعات اقتصادية وغيرها، ثم وضعنا أمامها المجتمع الديني فإنه يتبين لنا أن المجتمع الديني على اختلاف صنفه (أعني الديني الأقوى والديني الأضعف) يعتبر أقوى المجتمعات، بل إن كثيراً من علماء الاجتماع يرون أن جميع العوامل من سياسية واقتصادية وغيرها إذا لم يصحبها عامل اعتقادي تطمئن به النفس اطمئناناً باطنياً إلى لزوم الارتباط مع غيرها من حيث الجهة التي ترتبط معها، وذلك ما يكون معنى العقيدة، فإن المجتمع لا يتكوّن.

ومن هنالك قيل إن جميع المجتمعات إنما ترجع من قريب أو من بعيد إلى أساس اعتقادي ديني، بحيث إننا إذا وجدنا العوامل الظاهرية ترجع إلى علل أخرى مختلفة، فما تلك العلل إلا ظروف ومناسبات وليس الداعي الحقيقي إلا اعتقاد الفرد أن من ضرورته أن يتعاقد وأن يتآخى مع الأفراد الآخرين في الرابطة التي تؤلف بينه وبينهم في ذلك المعنى الذي أساسه دائماً معنى اعتقادي.

وكذلك يبدو لنا أن المجتمع الديني يمتاز بأنه إذا كان غيره من المجتمعات يحصل فيه التوحد الاجتماعي بعامل واحد مفرد فإن المجتمع الديني لا يحصل فيه التوحد الاجتماعي إلا بعوامل متعددة لا يمكن أن

تكون أقلّ من ثلاثة عوامل : وهي عامل الاعتقاد ، وعامل العبادة ، وعامل تحديد العلاقات الاجتماعية .

أما عامل الاعتقاد فهو الأساسي والأصليّ لأنّه الذي يرجع إلى معنى الدين ، لأنّ الدين إنّما هو عبارة عن مجموعة من القضايا التصديقيّة ترجع إلى عالم الغيب ، ممّا لا يستقل بالحكم فيه العقل ولا الحس ولا الغريزة ، فيكون حصول الاعتقاد عند فرد ، وشعوره بأن ذلك الاعتقاد بنفسه موجود عند فرد آخر داعيا من دواعي الترابط الاجتماعي فيما بين هذين الفردين ، بناء على أنّ ذلك الإدراك الثاني ، الذي يرجع إلى العالم الغيبيّ والذي يعتبره كلّ واحد أشرف ما تنطوي عليه نفسه من المدارك ، يعتبر مؤلّفا فيما بين الفرد والفرد باعتبار أن اتحاد المعنى الأشرف في مدارك كلّ منهما يجعل اتّحادهما وترباطهما تابعا لذلك الاتّحاد . وهذا العامل وهو العامل الاعتقادي هو عامل مطّرد في جميع الديانات وهو الذي تنبعث منه جميع الوحدات الاجتماعية التي تكوّنّها العوامل الدينيّة وتصير مجتمعات دينيّة بالمعنى الأقوى والأوضح .

وأما العامل الثاني وهو عامل العبادة فإنّه يتصنف إلى صنفين ويتفرّع إلى فرعين ، وهما : العبادة الفرديّة ، والعبادة الجماعيّة ، وهو أيضا مطّرد في جميع الأديان ، وكثيرا ما يكون هذا المعنى الثاني ، وهو عامل الشعور بوحدة العبادة فردا وجماعة ، ممّهدا للمعنى الثالث أو العامل الثالث من عوامل التوحد الاجتماعيّ ، وهو تحديد العلاقات الاجتماعية ، لأن تلاقي الأفراد في عبادتهم لأجل إقامة العبادة الجماعيّة من شأنه أن يكون لهم حاجات مشتركة من الحاجات الماديّة ولو في تعيين الأرض التي يجتمعون فيها للعبادة وفي تمهيد الطريق الذي يؤدي بهم إلى تلك الأرض وفي ضبط السّاعة التي يتلاقون فيها ممّا يكون تحديد علاقات اجتماعية ماديّة تكون متفاوتة بين الأديان ، ويكون منها الشامل ومنها المقصور على بعض النواحي من العلاقات الاجتماعية فقط .

وفي هذا المعنى وهو العامل الثالث من عوامل التّوحد الاجتماعي الذي هو تحديد العلاقات بين أفراد المجتمع يمتاز الدّين الإسلامي على غيره من الأديان بذلك المعنى الذي ابتدأنا بتقريره آنفاً، وهو أنّ تحديد العلاقات الاجتماعية غير شامل في الأديان الأخرى وهو متفاوت بين بعضها وبعض قد يكون في بعضها أكثر اطرادا منه في البعض الآخر، ولكنه لا يشمل جميع نواحي الحياة الاجتماعية بل يكون متناوِلاً لبعض ممّا يعتبر قريباً من المعنى العبادي وغير متناول للبعض الآخر ممّا يعتبر بعيداً عن المعنى العبادي ومنفصلاً عنه.

المعنى الاجتماعي في الإسلام :

وأما في الإسلام فإنّ هذا المعنى يعتبر مطرداً اطراداً شاملاً، بحيث إنّ كل ناحية من نواحي الحياة الاجتماعية للفرد متعلّقة لأحكام دينيّة تجعلها راجعة إلى العامل الثالث من عوامل التّوحد الاجتماعي، وهو عامل تحديد العلاقات الاجتماعية.

ففي الإسلام لا ينفك المعنى الاجتماعي عن المعنى العبادي أبداً. فالمعاني التي تبدو اجتماعيّة أو تبدو راجعة إلى أمور في ما بين الإنسان والإنسان هي منظور إليها في الإسلام على غير هذا المعنى. وإنّما منظور إليها على معنى أنّها أفعال من المكلف يتعلّق بها الخطاب الإلهي الذي يقتضي الفعل أو الترك أو الإباحة بصورة تجعل المجتمع الإنساني متعلّقاً، ولا تجعله موضوعاً.

أمّا الموضوع الذي منه ترجع تلك الأعمال إلى الامتثال لمعنى التّكليف الإلهي والاستجابة للخطاب الإلهي المتعلّق بفعل المكلف فهو الذي يجعل الدّين موضوعاً لها وحده، ويجعل غير الدين من المعاني الإنسانية متعلّقاً بذلك الموضوع وراجعاً إليه، وهذا المعنى هو الذي من أجله لم تكن الشرائع المنسوخة غير المحكمة وغير المعصومة شاملة لتحديد

العلاقات الاجتماعية، لأن عدم شمولها لتحديد العلاقات الاجتماعية يجعل من بعض النواحي التي لم تشملها ما قد يكون طاغيا على المعنى الاجتماعي الذي أتى به الدين، ويكون قاضيا بالانحلال المجتمع الديني أو تفتته.

توسيع الروابط الاجتماعية :

ولما كانت هي زائلة، ومنظورا فيها إلى أمد معين، فإن وجود العنصر الذي من شأنه أن ينهي قيام الحكم الديني لا يكون متنافيا مع حقيقتها الذاتية التي هي حقيقة مؤقتة.

وأما الشريعة الدائمة التي هي محكمة ومعصومة غير منسوخة فإنها ضرورة البقاء، غير قابلة لأن تتعرض إلى ما من شأنه أن يأتي على المعنى الاجتماعي الذي أسسه الدين فيكون قاضيا عليه بالافتراق أو بالانحلال. ولذلك لزم أن تزول جميع الشوائب عن هذا المجتمع الديني بالمعنى الأكمل، وأن يعتبر بقاؤه منوطا ببقاء جامعة لا تكون متعرضة إلى معاني الافتراق التي قد تأتي على الوحدة الدينية فتهدمها وتعصف بها، فالإسلام اقتضى بالضرورة أن يكون تعلقه بتحديد الروابط الاجتماعية تعلقا شاملا حتى لا تكون الوحدة التي أسسها الدين معرضة إلى الانحلال بما يعرض بين الشوائب غير الدينية وبين داعية الترابط الاجتماعي التي هي آتية من الدين من تناف يجعل تلك المعاني غالبية على المعنى الديني، وقاضية عليه بالاضمحلال.

وفي هذا المعنى من الاتجاه المباشر إلى تحديد العلاقات الاجتماعية وشمولها شمولاً مطرداً، فإن الديانة الإسلامية لم تهدم المجتمعات القائمة ولم تقض على عوامل الترابط الاجتماعي التي هي موجودة بين البشر ولكنها تجاوزتها فوسّعت معناها، وأحكمت الربط فيما بين بعضها وبعض، ولم تجعل منها غاية تنتهي إليها الارتباطات بين

البشر، ولكنّها جعلتها منسّقة في رباط أعلى هو رباط الجامعة الكبرى التي تقوم على اعتبار تلك المجتمعات الجزئية ولكنّها لا تقنع بها ولا تجعلها غاية.

فوحدة العائلة ووحدة القبيلة، ووحدة الوطن، ووحدة القوم، قد اعتبرها الإسلام كلّها، وجاءت تشاريعه وتعاليمه مبنية على الإقرار بها، واعتبارها، وعلى التوسّع في معناها، والسيرّ بها إلى معنى يلائم بين بعضها وبعض، ولا يجعل من بعضها منافيا للآخر ولا محاربا له.

فاعتبر العائلة وجاءت أحكام الدين الاسلامي مهتمة بالاسرة وباحكام نظامها ويتقرر الحقوق والواجبات فيما بين أفراد الاسرة : مما بين الزوج والزوجة، وبين الوالد والأولاد، وبين الأولاد والوالد، إلى غير ذلك من المعاني الضابطة لوحدة الاسرة، والأحكام التي هي مقررة لبقائها وحافطة لكيانها. وتكرّرت في تعاليم الدين الاسلامي الوصاية بالرحم، وتأکید صلة الرحم بمعنى جعل الرابطة العائلية التي هي مبنية على الرحم رابطة معتبرة ومنظورا اليها في أحكام الاسلام ولكنها غير مُقتصر عليها، ولا واقف الأمر دونها.

ثم جعل القبيلة معتبرة كذلك في معان كثيرة من معاني العاقلة، ومعاني القسامة، ومعاني الميراث بالتعصيب، إلى غير ذلك من الأحكام التي اعتبرها كيان القبيلة.

وجعل الرابطة لوحدة كذلك معتبرة اعتبارا أكيدا، فجاءت الوصية بحبة الأوطان، وجاءت الوصية برعاية حقوق الجار، وورد عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء كثير فيما يتعلق بحبه لمكة، وحنينه إليها، وإلى معالمها، وحنينه إلى ماء زمزم. وورد شيء كثير من ذلك أيضا يقتضي محبة النبي صلى الله عليه وسلم المدينة التي هي وطنه الثاني ودعاه لها ولأهلها، إلى غير ذلك ممّا هو مستفيض معروف، ممّا اعتبر فيه المعنى الذي

يجعل الوطن محبوبا لكنه لا يجعله غاية من المحبة ولا فاصلا بين المعنى الاجتماعي الأعلى وهذا المعنى من التلاقي في حب الوطن وإيثاره وفدائه.

القوميات في الإسلام.

وفي القوميات جاءت تعاليم الإسلام أيضا تقتضي اعتبار القومية، فقد اعتبر النبي صلى الله عليه وسلم وحدة العرب، واعتبرها وحدة نسبية للجامعة الكبرى، وأوصى بمحبة العرب وتوليهم. ففي حديث سلمان رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له : " لا تبغضني فتفارق دينك. فقال له سلمان رضي الله عنه : يا رسول الله كيف أبغضك، وبك هداني الله، فقال : تبغض العرب فتبغضني ببغضهم" وهو حديث أخرجه الإمام الترمذي في جامعه.

وفي حديث عثمان بن عفان رضي الله عنه وهو أيضا جامع الترمذي : "من غش العرب لم يدخل في شفاعتي ولم تنله مودتي". وكما اعتبر صلى الله عليه وسلم وحدة العرب وقوميتهم، فإنه اعتبر وحدة غيرهم من الشعوب التي دخلت في الإسلام، فقد ورد : "لو كان الإيمان منوطا بالثريا لتناوله قوم من فارس" أخرجه الترمذي أيضا.

وعلى هذا يمكن الجمع بين المعاني التي اقتضت عدم الاعتراف بهذه الروابط وبين المعاني التي اقتضت تأكيدها، فإن عدم الاعتراف بها يرجع إلى معنى أنه لا يُعترف بأنها غاية وأنها ليست مفرقة ولا فاصلة ولا مشتتة للجامعة، والوصاية بها ترجع إلى معنى أنها مرحلة في سبيل الوحدة الكبرى وليست غاية في ذاتها ولكنها طريق إلى غيرها. فالمعنى حينئذ يدور على معنيي القطع والوصل، فكل ما كان قاطعا عن الجامعة الكبرى كان مذموما، وكل ما كان متصلا بالجامعة الكبرى كان محمودا. وأصل هذا يرجع إلى قوله تعالى : "وتعاونوا على البر والتقوى ولا

تعاونوا على الإثم والعدوان". فكذلك هذه الروابط إذا كانت راجعة إلى معنى البرِّ والتقوى الذي جاء بهما الدين، فهي روابط معتبرة على معنى أنها تعيش في نطاق الوحدة الكبرى، وإذا كان على معنى أنها مفرقة وفاصلة ومشتتة فهي مذمومة ومردودة لأنَّ الوحدة الكبرى يجب أن تتقوَّ منها لا أن تكون متنافرة معها.

العصبيّات ووضعها

وهذا المعنى هو الذي خرَّج عليه حديث جبير بن مطعم رضي الله عنه وهو الذي خرَّجه مسلم أنَّ النبيَّ صَلَّى الله عليه وسلَّم قال : "لا حلف في الإسلام وأما حلف في الجاهلية لم يزد الإسلام إلا شدة"، فهذا المعنى يقتضي هدم الأحلاف باعتبار، وإثباتها باعتبار آخر.

فالأحلاف التي تكون مفرقة لوحدة المسلمين ومبنية على معنى عصبيّات بغیضة هي التي نفيت، والأحلاف التي تكون راجعة إلى معنى التعاون على البرِّ والتقوى وخدمة مبادئ الدَّعوة الإسلامية ودعم كيانها هي التي تكون محمودة، ولو كانت حاصلة قبل الإسلام وسابقة له، مثل الأحلاف التي في الجاهلية : حلف الفضول وحلف المطيِّبين وغيرها من الأحلاف التي كانت مبنية على التعاون على الخير والحق وإغاثة الملهوف ومقاومة الحرب وإشاعة السلام، إلى غير ذلك من المعاني التي جاءت بها الدَّعوة الإسلامية واعتبرت أساساً لها.

وهذا يرجع إلى معنى العصبيّات، فإنَّ العصبيّات بذاتها قد تكون عصبيّات مذمومة، وقد تكون عصبيّات محمودة، فإذا كانت العصبيّة متّجهة إلى حيث تتلاقى مع المعاني الكبرى التي جاءت بها الدعوة الإسلامية وأقيمت عليها جامعتها، فهي عصبيّة ممدوحة وهو ما ورد في حديث واثلة بن الأسقع رضي الله عنه أنَّه قال للنبيِّ صَلَّى الله عليه وسلَّم "ما العصبيّة ؟ - يعني التي نُهى عنها - فقال : "أن تعين قومك على

الظلم"، وورد في حديث سراقبة بن مالك الذي أخرجه أبو داود : "خيركم المدافع عن عشيرته ما لم يَأْثَمَ".

وبهذا يتبين أن المقياس في جميع هذه الروابط من الأحلاف والعصبيات وغيرها لا يرجع إلى صورها وأشكالها ولكن يرجع إلى معانيها وأرواحها، فكل ما كانت روحه روح الدين الإسلامي وكان مقرباً لطائفة من المسلمين، أو من البشر عموماً، بعضهم من بعض على أساس أعمال يمدحها الإسلام ويدعو إليها كان محموداً، وكل ما كان مبنيّاً من معانٍ من شأنها أن تفرّق أو أن تدعو إلى البغضاء أو أن تشيع الفواحش، كان مذموماً.

وعلى ذلك يمكن الجمع بين متعارض الأحاديث. فالحلف الذي كان في الجاهلية والذي أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن الإسلام لم يزدّه شدةً، هو في الغالب من الأحلاف التي عقدها قبائل من العرب بدعوة من حكمائهم وعقلائهم كانت نتيجة لما لاقوا من أهوال الحروب وما أصاب مجتمعاتهم من ويلات كانت الحرب متسببة فيها. فجاء الإسلام يؤيدها ويقرّها. وتلك من أمثال الأحلاف التي ذكرها زهير في معلقته، والتي ذكرها الحارث بن حلزة في معلقته أيضاً، وغيرها. والأحلاف الأخرى التي هي عبارة عن عقود عدوانية أو عن دعاو باطلة من شأنها أن تجعل الفرد متحالفاً مع الجماعة على معنى أنه صار منهم، وأنهم ينصرونه ظالماً أو مظلوماً، وأنهم يورثونه وإن لم يكن من قرابتهم. فهذا من الباطل الذي جاء الإسلام بإبطاله لأنه لا يقرّ ظلماً ولا يقرّ باطلاً ولا زيفاً. فكما أبطل الإسلام أحكام التّبني أبطل أحكام هذا الولاء الذي يجعل الواحد منوطاً بقبيلة غير قبيلته كما قال الشاعر الجاهلي :

موالي حلف لا موالي قرابة ولكن قطينا يسألون ألا تاوليا

الفرد في الإسلام :

وفي هذا الاعتبار الذي يُعتمد في التفرقة بين العصبيات أو الأحلاف التي يذمّ منها ما يذمّ ويمدح منها ما يمدح، ينبغي أن يُرجع إلى ملاحظة معنى الشخص أو الذات ونسبته من المجتمع.

وذلك هو موضوع البحث الذي يتعلق به الحديث الذي جعلناه موضوع تعليقنا في كلامنا هذا، فإن الشخصية تعتبر زائلة متلاشية في بعض المجتمعات بحيث إنّ الوحدة تعتبر أساسا، ويعتبر شعور الشخص بحقيقته الذاتية منشقا من روح الوحدة، ولقد تعتبر أساسا، لتلك العلاقات بحيث إنّ شعور الجماعة بوحدها يكون مستمدا من شعور الشخص بذاته وراجعا الى شعور الشخص بذاته، فجاءت الدعوة الإسلامية تؤكد الشخصية الفردية للإنسان وتجعلها مدد الشعور بالذات شعورا فرديا أوّلا ثم شعورا اجتماعيا مرتّبا عليه.

وعلى ذلك جاء هدم الحواجز التي تحول بين الشخصية وبين البروز في مجال الشعور الاجتماعي من التعلق بالسيادات الوطنية والقومية أو التعلق بالاقاليم أو التعلق بالأنساب على معنى يجعل كل حقيقة من هذه الحقائق مبيّنة للحقائق الأخرى ومنفصلة عنها.

ففي اتحاد المسلمين نرى المثل الأول أو المثل الأكمل هو الذي جرى في مؤاخاة النبي صلى الله عليه وسلم بين المهاجرين والأنصار فإن المهاجرين الذين هم من قريش قد هاجروا، وقطعوا أقوامهم، وأصبحوا أعداء لقريش الذين هم منهم، محاربين لمكة التي هي وطنهم. والأنصار الذين هم من الأوس والخزرج من المدينة المنورة قد أصبحوا موحدّين فيما بين بعضهم وبعض أوسا وخزرجا، وموحدّين مع إخوانهم المهاجرين، ومتخلّين عن معاني الخصوصية والإيثار التي تربط بينهم وبين وطنهم أو مدينتهم.

وعلى ذلك تكون الوطن الإسلامي الأول تكونا حقيقيا على أساس أن الوطن يستمد حقيقته من كيان الأمة لا أن الأمة تستمد حقيقتها من كيان الوطن وحدوده الترابية. وعلى ذلك سميت المدينة المنورة التي ألفت هذا المجتمع المثالي الأول "المدينة"، كأنه إلهام إلهي أو وحي صريح ساق النبي صلى الله عليه وسلم إلى أن يسميها باسم يشير إلى معنى المدينة الفاضلة التي لم تنزل حلم الفلاسفة والحكماء منذ زمان، فتكون على هذا الأساس الشخصي الإنساني المجتمع الإسلامي الأول، وبدت فيه الشخصية الفردية للمسلم متوجهة إلى الرباط الاجتماعي الذي يصل بين الشخص والشخص في محيط العلاقات الاجتماعية، التي هي مستمدة من روح الوحدة الدينية الجامعة.

وقد جاءت آيات القرآن العظيم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم تقضي بدعم هذا المعنى وتقويته. فقال تعالى : "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ". وقال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عمر المخرج في الصحيحين : "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته ومن فرّج عن مسلم كربة فرّج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة"، وحديث أبي موسى الأشعري الذي في الصحيحين أيضا : "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا" وعلى ذلك مضى المثل الواقعي للتاريخ الإسلامي. فطالما عرّض هذا المجتمع إلى زلازل وأزمات وعواصف، ولكنه بقي ثابتا نظرا إلى أن روحه التي قام عليها والتي عاش عليها هي روح رابطة موحدة ترجع إلى التناسق بين المعنى الحيوي الاجتماعي وبين المعنى الديني، نظرا إلى أن الحقيقة الاجتماعية فيه ليست إلا متولدة من الحقيقة الدينية.

هدف السؤال :

وبهذا الاعتبار من التفرقة بين الأحلاف والعصبيات والروابط المحمودة وغير المحمودة توجه عاصم بن سليمان الأحوال من التابعين إلى أنس بن مالك رضي الله عنه يسأله : أبلغه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لا حلف في الإسلام ؟ وهذا التوجه إنما يدل على أن الشعور باستشكال هذا المعنى واخفاء وجه التفرقة بين ما هو مقبول محمود وبين ما هو مردود مذموم من الروابط والأحلاف والعصبيات، إنما كان مشعورا به ضرورة أنه توجه بالسؤال عنه إلى أنس رضي الله عنه، وإنما كان توجهه بهذا السؤال، الذي ظاهره سؤال عن بلاغ هذا لأنس : أبلغه ؟ قصد إلى السؤال عن حقيقة مضمون ما بلغه : هل هو أمر وارد حقيقة في الإسلام أو غير وارد. فكما أن الجملة الخبرية تستعمل في فائدة الخبر وهي المضمون الحكمي وتستعمل في لازم الفائدة، وهي علم المتكلم بها فإن الجملة الإنشائية هنا وهي الجملة الاستفهامية، إنما وردت على معنى أن السؤال في ظاهره متعلق بمعرفة المخاطب بالحكم، وهو في باطنه راجع إلى تصحيح الحكم في ذاته.

وإنما كان التوجه في ذلك إلى أنس نظرا إلى أن مظنة المعرفة لما هو معروف مشهور من ملازمته للنبي صلى الله عليه وسلم وفوزه بخدمته ورضاه، وأنه الذي يرجع إلى البيت الذي كان النبي صلى الله عليه وسلم يرعاه ويحبه ويتولاه، وهو بيت أمه أم سليم، وزوج أمه أبي طلحة الأنصاري. وإلى ذلك المعنى يشير أنس بقوله في جواب السؤال : حالف النبي صلى الله عليه وسلم بين قريش والأنصار في داري. فقوله "في داري" ورد في بعض الروايات وهي التي أخرجها الإمام البخاري هنا هكذا بالإنفراد، وورد في بعضها بالجمع "في دارنا" وهي دار أبي طلحة وأم سليم. وإنما جاء ذكر الدار هنا لنكتتين لا تتزاحمان الأولى التأكيد والتثبيت، كأن يقول الإنسان : شهدت هذا بعيني وسمعته بأذني، والثانية

أنّ هذا البيت الذي أشار إليه أنس بقوله "داري" أو "دارنا" إنّما هو بيت مبارك، بارك النبي صلى الله عليه وسلم فيه، وصلى فيه، ودعا لأهله بالخير والبركة، فكان ذكر وقوع الحلف فيه إشارة إلى أنه وقع في مكان فاضل ليس من شأنه أن تقع فيه إلا الأمور الفاضلة، كما وقع من بعض التابعين لما سئل : أوجب على الشارب أن يجلس ؟ فقال : شرب النبي صلى الله عليه وسلم من زمزم واقفا، فأجاب ضمنيا بأن الشرب غير جالس قد وقع من أكرم الشاربين لأكرم مشروب.

وكما ورد اختلاف في الرواية بين الإطلاق الذي ورد في رواية المصنّف هنا وهو "داري" أو "دارنا"، وبين التقييد بقوله "مرتين أو ثلاثا". وهذا يتقضي التكرّر الحقيقي على احتمال، ويكون ذلك التكرّر راجعا إلى تعدّد الاشخاص الذين آخى النبي صلى الله عليه وسلم فيما بينهم، وحالف فيما بين واحد منهم والآخر مما أخرجه البخاري تحت الترجمة قبل هذا الحديث تعليقا أو اسنادا من مؤاخاة النبي صلى الله عليه وسلم بين سلمان وأبي الدرداء، ومؤاخاته بين عبد الرحمان بن عوف وسعد بن الربيع رضي الله عنهم جميعا، وإمّا أن يكون التعدد مرتين أو ثلاثا راجعا إلى معنى الكناية بالتثنية وبالجمع على معنى التكرّر بدون نظر إلى خصوصيّة العدد. وعلى ذلك يكون ذكر العدد غير مقصود ولا مفهوم له ولا تكون، أو للشك. وإنما تكون للترديد على معنى أنّه يكتفي عن ذلك بالمرتين أو الثلاث ويجعل ذكر الثلاثة بعد المراتين قرينة على أن المراد بالمرتين مطلق الكثرة والتعدد كما نقول : غير مرة، وذلك وإن كان من لوازم التعدد فإنّه أخذ شيئا من لوازم المشبه به وجعله قرينة على التشبيه على طريقة الاستعارة المكنية.

وهذا المعنى وهو استعمال اسم العدد تمثيلا للكثرة ولا سيما في التثنية قد ورد في مواطن كثيرة منها قوله تعالى : "ثم ارجع البصر كرتين" ومنها حديث البخاري في الكلمات التي حث عليها النبي صلى

الله عليه وسلم وعلى التعلق بها . وعبر عنها بالكلمتين وإن كانت كلمات
وذلك في حديث : "كلمتان حبيبتان إلى الرحمن خفيفتان على اللسان
ثقيلتان في الميزان : سبحان الله وبحمده ، سبحان الله العظيم".

"من جعل لأهل العلم يوماً معلوماً"

باسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم

من القضايا المشهورة الذائعة المستفيضة، قضية لا يستطيع أن يرتاب فيها مؤمن ولا يستطيع أن يكابر فيها جاحد، وهي القضية المشهورة أن الاسلام دين العلم.

وإن الذي يتتبع مباني هذه القضية وينظر إلى آفاق ابعادها، لا يقيم عليها البراهين، ولا ليستدلّ لها، لأنها من الاشتهار والشبوت بحيث استغنت عن الاستدلال، ولكن ليتبين معناها وحقيقتها وليدرك مبناها وليعرف كيف كان الاسلام دين العلم حقيقة بصورة امتاز بها من بين جميع الدعوات الدينية الأخرى. فإنه يستطيع في ذلك أن يسلك طريقاً مشهورة معروفة بالنسبة إلى جميع القضايا التي أولاها الدين الحنيف أهمية زائدة حين يتتبع موارد تلك المادة في الكتاب العزيز، فيتبين له أنها قد كانت من الكثرة بحيث تدلّ على مزيد اعتناء إماماً للترغيب وإماماً للترهيب.

ولكن هذا المسلك يمكن أن ينتهي إلى أن أصل المعنى وهو أن مادة علم أو مادة الدلالة على معنى العلم مستعملة في القرآن العظيم بكثرة. وهي مستعملة أيضاً في الكتب السماوية الأخرى، وإن تكن مستعملة بقلّة، إلا أن أصل الاستعمال قد أصبح مشتركاً بين الطرفين، ولكنه إذا عدل عن هذه الطريقة اللفظية إلى طريقة أخرى معنوية تبين له

بهذه الطريقة المعنوية كيف كان الاسلام حقيقة منفردا من بين الأديان بكونه الداعي إلى العلم بصورة لا يشاركه دين من الأديان الاخرى فيها ولا يشتمل كتاب من الكتب السماوية عليها وذلك بالرجوع إلى معنى العلم لا من حيث كونه لفظا يدل بمختلف تعاريف المادة على المعرفة والاطلاع والادراك بل على معنى أنه ماهية تتضمن حقيقة ذهنية وعنصرا تكوينيا من عناصر الشخص، به امتازت طائفة، ميزها القرآن العظيم تمييزا من بين عناصر النوع البشري، لمزيد الادراك ومزيد الوعي الذي هي ممتازة به، وهي طائفة أهل العلم أو العلماء أو الذين أوتوا العلم. ثم بما بين القرآن العظيم من الآفاق الواسعة والابعاد غير المتناهية للعلم حتى قال تعالى، مع ما أثنى على أهل العلم من جهة، فقال من جهة أخرى : "وما أوتيتم من العلم إلا قليلا". ثم بالنظر إلى الاستعمالات التي وردت فيها الألفاظ المؤدية إلى معنى العلم إما بطريق المرادفة وإما بطريق الارتباط على معنى التضمن أو على معنى الالتزام من معاني اللب والمعرفة إلى غير ذلك من المعاني التي ترددت في القرآن العظيم.

فإننا إذا أخذنا العلم بهذا الاعتبار من حيث كونه ماهية مجردة ومن حيث كونه حقيقة تكوينية للشخص ثم من حيث كونه ملكة تثبت عند عنصر من عناصر النوع البشري يصير بها ممتازا على بقية أفراد النوع، إذا أخذنا بهذا المعنى يتبين لنا أن هذا معنى لا تكاد الكتب السماوية الأخرى تشتمل عليه ولا تكاد الأديان الأخرى تلتفت إليه. فيشعرنا اشعارا حقيقيا بما للعلم من امتياز في الدين الاسلامي وبما للدعوة الاسلامية من ارتباط بالعلم من هذه الناحية وهي كونه عنصرا ذهنيا تكوينيا للفرد به ينال مقاما من الامتياز بين أفراد النوع.

وقد كان للعلم بهذا الاعتبار مكانة من الدعوة الاسلامية نستطيع أن نبينها بأنها مكانة ذاتية لا عرضية، وأنها مكانة أساسية لا تكميلية بحيث إننا نلاحظ أن الدعوة الاسلامية انبنت على العلم وأعطت العلم

مقام الحقيقة التي هي مبنى الدعوة وأساس الهيكل الاسلامي بحيث إن الاسلام متكونا بالعلم وإن دعوته نافذة إلى الناس من طريق العلم لا من طريق آخر.

وهذا يتضح عندما يلاحظ أن الدعوة الاسلامية بدأت دعوة غريبة وقد كانت غرابتها ترجع إلى ما انفردت به من الشمول والعموم، من الشمول في موضوعها، ومن العموم في متعلقاتها، أعني في المخاطبين بها. ومن هذه الغرابة التي بدت في الدعوة الاسلامية اصطدمت هذه الدعوة في أول أمرها مع مسلمات كثيرة من القضايا الباطلة والعقائد الزائفة التي كانت الآمم على اختلافها تتمسك بها على ما بين تلك المسلمات الباطلة من اختلاف في مناشئها بين ما كان ناشئا عن نظام اجتماعي وما كان ناشئا عن عقيدة دينية وما كان ناشئا عن نظام اجتماعي وما كان ناشئا عن دعوة حكمية فلسفية. وبذلك تقررت عند الناس عقائد واصطبغت أوضاعهم الاجتماعية بتقاليد وانطبعت ذهنياتهم على مقاييس هي في حقيقة الأمر ليست مبنية على ما يقتضيها، ولكن الناس التزموها التزام ما لا يلزم وسلموها بدون بحث فيها وبنوا عليها أوضاعهم الاعتقادية وأوضاعهم الاجتماعية وأوضاعهم الذهنية. فكان من الضروري لهذه الدعوة الغريبة، وهي دعوة الاسلام، حين اصطدمت مع هذه المسلمات الباطلة أنه يستحيل عليها أن تنفذ إلى تصورات الناس وتصديقاتهم مع رسوخ تلك المسلمات الباطلة في أذهانهم، وأنه يستحيل أن تبقى إذا لم تؤسس على بناء جديد من شأنه أن يتحامى ما دخل في أسس مباني الدعوات الاخرى من تلك المسلمات الباطلة والعقائد الزائفة.

فاتجهت الدعوة الاسلامية حينئذ، لضمان بلوغها ونفوذها إلى النفوس والأفكار ولضمان قيامها وبقائها، إلى محاربة تلك المسلمات التي يصبح رسوخها مانعا من أن تنفذ الدعوة الاسلامية إلى القلوب أو أن تقوم هيكلها بين العقائد. فدعا الإسلام أول ما دعا في منهج محاربة

المسلّمات الباطلة التي كانت مستقرة في الأذهان من قبل إلى النظر الذي هو الفكر الذي يطلب به العلم وأوجب على الإنسان أن يضع جميع ما عنده من القضايا المسلمة تحت ضوء النظر حتى لا تبقى عنده قضية مُسلمة بدون تعليل ولا قضية ملتزمة التزام ما لا يلزم. فأصبحت جميع المدارك الانسانية بين مسلّمات اعتقادية ومُدركات ذهنية، وأوضاع اجتماعية على اختلاف نواحي الاوضاع الاجتماعية، أصبحت كلّها موضوعة للنظر وخاضعة للبحث لأجل أن لا تبقى عند الناس قضايا مُسلمة يُسلمونها لأنّهم لا يبحثون فيها لأن عوارض تمنعهم وتصرفهم عن التأمل فيها والبحث في مبانيها.

وبذلك أصبحت الدعوة الاسلامية متجهة إلى تصحيح المعارف البشرية وتمحيصها. وهذا التصحيح والتمحيص إنما يرجع إلى فحص مناشئ جميع القضايا التي تتعلق بها الأذهان البشريّة تصوّراً أو تصديقاً. وهذا الفحص إنما يكون بفحص مناشئها والبحث من الجهات التي اتت منها ووزن ذلك كلّه بميزان النظر الصحيح الذي هو عبارة عن عمل الفكر الذي يطلب به علم صحيح أو ظنّ غالب. فاتجهت الدعوة الاسلامية إلى مقاومة المسلّمات وابطال مناشئها وهدم الأسس التي قامت عليها مبانيها وذلك بإخراجها عما كان يحوطها من التزام وبالعدول بها عما كان يفرض فيها من استثناءها من محيط النظر، فأرجعتها إلى المحيط التي جاءت الفطر المنحرفة تخرج بها عنه، فوضعت جميع القضايا في محيط النظر للبحث عن مناشئها وابطال ما هو مُنكر منها، فأصبح كلّ مبنيّ على التقليد بدون إمكان النظر في الحجة أمراً منكراً مهزوماً. وأصبحت تلك القضايا التي هي من أمثال قضية أن للدين مجالاً وللعقل مجال آخر أو قضية أن ما لله لله وما لقيصر لقيصر، هذه كلّها أصبحت قضايا مهزومة لأن الدين وجه إلى النظر في مناشئها ومبانيها، ولما وُضعت مناشئها ومبانيها تحت ضوء النظر تبين أنه لا وجه لما كان النسا يلتزمون منها.

وبذلك حُصص منهج جديد، وثبتت طريقة مُحدثة هي الطريقة الإسلامية في النظر الذي يحصل به العلم، وفي المقاييس التي يمكن أن تسلم بها الحقائق وأن تثبت بها القضايا ثبوتاً عقلياً لا يمكن أن يقوم في وجهه ما تعلق بها من التقليد أو من الالتزام أو من التفكيك بين الواقع والنظر.

فجاء هذا المنهج الإسلامي الجديد الذي دعا إلى النظر على هذه الصورة ووضع القضايا المشهورة المسلمة موضع الشك والبحث والفحص والتحصيص أصبح منهجاً جديداً مبنياً على طريقة تختلف عن جميع الطرائق التي كانت مسلوكة يومئذ بين ما سلكته الدعوات الحكيمة وبين ما سلكته الدعوات الدينية.

وقد طهر استقلال هذا المنهج الإسلامي ومخالفته لجميع المناهج التي كانت معروفة يومئذ بين مناهج حكمية ومناهج دينية ظهر ذلك في الأسلوب التربوي الذي أخذت به الدعوة الإسلامية الجيل الأول الصالح من المسلمين وهو الأسلوب الذي تناول ذلك الجيل الفاضل بتربية مبنية على تكرار الجزئيات حتى يحصل من تكررها الانطباعات الكلية الشاملة للمعاني المفرقة بين تلك الجزئيات وذلك بما تأتي به للناس كلمة الوحي وما يرشدهم إليه الهدي النبوي القويم. وبذلك أصبحت هذه الطريقة التي سارت على المنهج التربوي في التعلق أولاً بالجزئيات والتمرين عليها حتى تخلص منها المعاني الكلية التي هي مشتركة بين تلك الجزئيات، أصبح هذا المنهج مبنياً على جزئيات هي مبثوثة، منشورة في غضون الوحي الذي أتى به كلام الله تعالى وأتت به سنة النبي صلى الله عليه وسلم.

فكان من الذين أتوا بعد الجيل الأول الذين لم يتكوّنوا بتلك العوامل التربوية التي جعلت الحقائق الإسلامية في نفوسهم ملكات وسلاتق، جعلتهم محتاجين إلى أن يرجعوا إلى تلك المعاني ليبحثوا عنها

ويتتبعوا جزئياتها ويستخلصوا من تلك الجزئيات المعاني الكلية الجامعة حتى يقيموا بطريقة التعليم والتلقين ما فاتهم أن يقيموه في أنفسهم مما قام عند الجيل الأول الفاضل بطريقة التربية والسليقة ورسوخ الملكات. فذهبوا يتتبعون موارد الأدلة التي تضمنت ما جاء به كلام الله تعالى وسنة النبي صلى الله عليه وسلم من أصول وأدلة تدل على المعاني التربوية التي تكون بها الجيل الأول ولا سيما فيما يرجع إلى هذه الناحية وهي ناحية حقيقة العلم وما هيته التي هي طريقة تكوين المدارس الإسلامية. وذهبوا في هذه القضية على الطريقة التي ذهبوا عليها في تحصيل العلوم. فكما بحثوا في الأحكام المتعلقة بالعبادات والأحكام المتعلقة بالعبادات، والأحكام المتعلقة بالمعاملات، بحثوا في الأحكام المتعلقة بالتعليم أو التكوين الذهني الذي هو باب أو هو الباب الأول من أبواب التربية الإسلامية. فاتجهوا قبل كل شيء إلى استقصاء ما ورد من كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم مما يتضمن أدلة إجمالية من شأنها أن تستخرج منها القواعد التفصيلية المتعلقة بهذه الحقائق العلمية وبتلك النواحي التكوينية الإدراكية، وسازوا في ذلك على طريقتهم التي درجوا عليها في تحصيل الأحكام وهي طريقة الاستنباط واستخراج الحكم الجزئي التفصيلي من الدليل الإجمالي، وبذلك خططوا المنهج العلمي الإسلامي على الأصول التي جاء بها الوحي وبالمدارك التي وجدت في الكتاب والسنة ولكنهم عبروا عن ذلك بتعابير وضبطوه بضوابط ولخصوه في قواعد ليست هي التي أتت في لسان الوحي كما وقع ذلك بالنسبة إلى سائر العلوم الإسلامية.

فاتجهوا أولاً إلى إثبات العلم، وهي قضية كبرى ومن معضلات القضايا الحكمية التي اختلفت فيها الطرائق الفلسفية قبل ذلك قدداً. فقررّوا أن العلم الذي هو عبارة عن إدراك حقائق الأشياء أو التوصل إلى معرفة الحقائق هو أمر ثابت، وأنّ للأشياء حقائق ثابتة لا سبيل إلى

نكرانها وأن انكشاف تلك الحقائق للمدارك الانسانية هو أمر ميسور مستطاع بل هو أمر ثابت ومفروض. فبنوا المنهج العلمي الاسلامي قبل كل شيء على اثبات حقائق الاشياء وعلى أن العلم بها متحقق، وسلكوا في ذلك مسلك مقاومة المذاهب الفكرية الهدامة من قبل التي هي مذاهب السفسطائية وهي التي تنكر المعلومات ولا تثبت حقيقة العلم وتدعي أن حقيقة العلم إما معدومة وإما حقيقة اضافية وليست حقيقة ثابتة ذاتية قارة. ولما نظروا في اثبات العلم وقرروا أنه لا بد لكل موجود من حقيقة وأن الذهن الانساني لا بد من أن يدرك تلك الحقيقة خلافا للسفسطائية فإنهم بذلك قد انحازوا إلى المنهج الذي يسمى المنهج الواقعي وهو الذي كان يسير عليه حكماء التاريخ القديم الذين بنوا مذاهبهم على مقاومة السفسطائية وانكارها.

وهذا المنهج الواقعي، وإن يكن المنهج الاسلامي قد انحاز اليه، فإنه قد انحاز اليه على معنى يميزه عن جميع المسالك التي كانت سائرة في سبيل الواقعية مخالفة للمذهب السفسطائي. فإن الواقعيين من الحكماء الذين تقدموا دعوة الاسلام قد كانوا في حقيقتهم واقعيين انحيازيين، لأنهم وإن أثبتوا حقائق الاشياء، إلا أنهم في ادراكها قد اختلفوا. فكل مذهب من المذاهب اثبت طريقا من طرق الإدراك وعطل طريقا آخر. فهناك مثلا "الحاسيين" الذين اثبتوا ادراك الحس وأنكروا ادراك العقل. والعقليون الذين كانوا بعكس ذلك مثبتين لإدراك العقل نافين لإدراك الحس. فجاء المنهج الاسلامي الواقعي مخالفا لهذه الواقعيات الانحيازية، وجاء مذهبا مبنيا على الشمول وعلى الاستقلال ومقررا لواقعية غير محصورة. فهو مبني على الشمول لأنه يجعل جميع الحقائق الموجودة قابلة للادراك، ولا يستثني منها كما استثنت بعض المذاهب. ومبني على الاستقلال لأنه لا يتبع العقليين ولا الحاسيين ولا الإشراقيين لأن كل طريق من هذه الطرائق إنما أثبت منهجا للمعرفة وعطل

مناهج أخرى. وكانت مبنية على الواقعية غير المحصورة أو الواقعية غير المنحازة لأنها بنيت على أن الواقع يستطاع إدراكه وأنه ليس في الواقع ما لا يمكن إدراكه، وأن وسائل الإدراك كلها صالحة لأن تستعمل، ولأن تحقق المطلوب من الإدراك باستعمال كل وسيلة منها في محلها، فالجس للمدركات الحسية، والعقل للمدركات العقلية، والغيب للمدركات التي هي وراء المدركات الحسية ووراء المدركات العقلية، وطريق تحصيله إنما هو الوحي.

وعلى ذلك فإن قضية العلم حين وضعت في تاريخ التفكير الاسلامي، وضعت من أول مرة على وضعين متباينين. أحدهما الوضع الإسلامي وهو الوضع الذي تتبع أدلته علماء الدين واستخلصوا من تلك الأدلة الأصول والقواعد وخططوا المنهج العلمي الذي سار عليه أهل السنة قبل نشأة علم الكلام ثم الذي بني عليه علم الكلام بعد نشأته على الطرائق التي سلكها المتكلمون في تقرير معنى العلم ووسائله وحدوده وطرق تحصيله.

وأما الطريقة الأخرى فهي الطريقة المقابلة لهذه الطريقة وهي طريقة طائفة من المسلمين لم يتمكنوا من الحكمة الدينية تمكنهم الكامل، وإن تمكنوا من غيرها تمكنا كاملا، وهم الحكماء الذين نشؤوا على الحكمة المنقولة وتعلقوا بها وبمذاهبها وبرعوا فيها حتى ناظروا رجالها وناقشواهم في نظرياتهم من أمثال الكندي والفرابي وابن سينا وإخوان الصفاء. فهؤلاء إنما كانوا ينظرون إلى قضية العلم نظرا غيرا مؤسس على المنهج الديني لأنهم كانوا غير مستطيعين الرجوع إلى الأصول واستخراج القواعد والنظريات الجزئية منها، فذهبوا يتابعون الطرائق القديمة، والمذاهب البائدة، في تقرير معنى العلم بصورة جعلتهم يشعرون من أنفسهم، قبل أن يشعر منهم غيرهم، بأنهم سائرون على منهج لا يمكن أن يتساير ولا أن يتلاءم مع المنهج الإسلامي إلا على ضرب من التأويل، فذهبوا سائرين

في طريقهم، متعلقين بالمناهج المشائية، والاشراقية وغيرها. وأتى المتكلمون الأولون الذين تأثروا بذلك وهم المعتزلة، فبدأوا يتأولون للجمع بين المعاني الدينية، التي أنكر الناس تلاقيها مع ظواهر تلك المقالات الفلسفية، وبين تلك المقالات الفلسفية على معنى من تأويل هذا بذاك وتأويل ذلك بالآخر، حتى ظهرت الطريقة الكلامية التي بُنيت على ضبط ما هو مستخلص بأئمة السنة الأولين من القضايا التفصيلية التي هي مستنبطة من أدلتها الاجمالية في ما يرجع إلى حقيقة العلم وطرقه وقواعد تحصيله.

وقد وقع الذين تمسكوا بالمذهب العلمي غير الإسلامي وهو المذهب اليوناني في أغلاط فادحة؛ فمنهم من مال إلى تعطيل الشريعة بالتأويل، مثل إخوان الصفاء، ومنهم من مال إلى التفكيك بين نظرتي العلم والعمل فجعل علم الفقه من المطالب العملية التطبيقية التي يعود إليها قيام المدينة الفاضلة ولم يعطه حظاً من المعارف النظرية، مثل الفارابي، ومنهم من حدد العلوم تحايداً مختلفة مدخولة، كما وقع لابن سينا.

كل ذلك والعاكفون على دراسة الإسلام دراسة إسلامية صحيحة على وجهها المستقيم كانوا يتجهون إلى استخلاص الجزئيات من أدلتها والتفاصيل من مجملاتها ويسيروا في ذلك على الطرائق التي كانت تنتهي بهم إلى وضع أصول العلوم.

وقد وضع الإمام الشافعي، في رسالته المشهورة، أصول علوم الفقه، كما وضع الإمام مسلم بن الحجاج، في مقدمة صحيحه، أصول علم الحديث، ووضع الإمام الأشعري، أصول علم العقيدة، ووضع الإمام القشيري أصول علم التصوف. إلا أن كل واحد من هؤلاء كان يختص بوضع الأصول في ناحية معينة وجهة مفردة منحازة هي التي ترجع إلى الموضوع الذي هو قيم عليه، بحيث إنه لم توضع أصول عامة للمناهج

العلمية بصورة شاملة، وإن كانت تلك الأصول ثابتة ومستقرة عند العلماء من أئمة الدين، إلا أنهم لم يبرزوها ولم يفصحوا عنها ولم يضعوا لها قوالب القواعد الضابطة لها كما وقع بالنسبة للفقهاء وللإجتهاد بذاته. فقد مضت أجيال الفقهاء من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وهم بتفقهون ولهم في فقههم منهج، ولهم في عمل استنباطهم أصول، إلا أنهم لم يكونوا يعبرون عن تلك الأصول ولا يضبطونها، وإنما كانوا يشعرون بها شعورا وجدانيا ويبنون عليها عملهم بناء الاثر على النظر بصورة لم تظهر معها القواعد والنظريات إلا في منتصف القرن الثاني منذ بدأت تظهر المذاهب وبدأوا يتناقشون في حجية دليل من الأدلة دون حجة دليل آخر.

فعلى هذا المنهج كان العلماء في نظرهم إلى قضية العلم، كانوا يشعرون بأن للإسلام منهجا خاصا به في العلم. وأن هذا المنهج بنيت عليه الطرائق هو الذي بقي مكنونا في صدورهم، لم يفصحوا عنه ولم يبينوه كما كانت الطرائق التفصيلية التي تولد بها علم الفقه وعلم الحديث وعلم الكلام وعلم التصوف وغيرها من العلوم الإسلامية. ولكن الأصول الكلية والمنهج المشترك بين تلك الطرائق هو الذي بقي مكنونا في صدورهم، لم يفصحوا عنه ولم يبينوه كما كانت الطرائق عند المجتهدين الأولين قبل استقرار المذاهب، حتى جاء حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي فرجع إلى تلك المناهج الجزئية المختلفة من أصول علم الفقه وأصول علم الكلام وأصول علم الحديث وأصول علم التصوف وحاول أن يستخلص منها منهجا كليا جامعاً، هو عبارة عن المذهب الإسلامي في نظرية المعرفة. فحاول هذا العمل الجليل، واضطلع به خير اضطلاع، وبيّن في غير وضع من أوضاعه، وغير تأليف من تأليفه القيمة، ما يرجع إلى العلم وحقيقته وما يُحمد منه في الإسلام وما يُذمّ، وما هي الأصول التي ينبغي أن يكون العلم قائما عليها بحيث إذا روعيت كان العلم في نظر الإسلام صحيحا وإذا لم تراعى كان العلم في نظر الإسلام باطلا.

ومع ذلك فإنه هو بنفسه على جلالة قدره، لم ينج من أن يقع في مساء خلاف بينه وبين إخوانه من أهل السنة فيما يرجع إلى أسباب تحصيل العلم. حيث إنه لم يسايرهم في الاقتصار على أن أسباب العلم ثلاثة هي الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل، ولكنه أضاف طريقة أخرى وهي طريقة الإلهام أو الإشراف أو الكشف أو غيرها مما كانت عباراته صريحة في أنه غير متقيد بالمسالك التي تقيد بها الأولون، لكنها لم تكن صريحة في ضبط هذا السبب الرابع من أسباب المعرفة ما هو. وعلى كل حال فقد بسط في كتاب إحياء علوم الدين وفي كتاب المنقذ من الضلال وفي المقالة التي كتبها بخطه إلى تلميذه وصفيّه القاضي أبي بكر بن العربي إنه يرى أن النفوس تبلغ مبلغاً من الصفاء والإستشراق بحيث تدرك المعلومات بدون وسائل. وهذا هو الذي أثار الطامة الكبرى من الإنكار على الإمام الغزالي من أصحابه وتلاميذه وهي التي أعادت الافتراق بين الصوفية وبين المتكلمين إلى وضعه الذي كان عليه قبل الغزالي، حيث تمسك المتكلمون بأن أسباب العلم منحصرة في الثلاثة ومال الصوفية إلا أنها غير منحصرة وأنه ينبغي معها إثبات السبب الرابع الذي هو الإدراك بالإشراف.

وبهذا فإن معنى العلم وكونه من المعاني الإسلامية الأساسية وكون الإسلام دعا إلى منهج معين في العلم، وإن اختلفت الطرائق في ضبط ذلك المنهج تفصيلياً كما وقع بين الغزالي وبين القاضي أبي بكر بن العربي، فإن ذلك كله قد جعل من الضروري أن للإسلام نظرة إلى العلم، وأن للإسلام منهجاً في العلم كيف كان بقطع النظر عن كونه يسير على طريقة الصوفية أو يسير على طريقة المتكلمين.

ومن ضرورة هذه القضية نشأت ضرورة قضية أخرى، وهي أنه إذا كان من الضروري أن الإسلام دعا إلى العلم، وأنه سلك في العلم منهجاً، وأن هذا المنهج الإسلامي هو منهج خاص بالسلام ينفرد به دون

الدعوات الدينية والمذاهب الحكمية الأخرى، فإن العلم بذاته قد أصبح وجوده ضرورياً وأصبح من المعلوم الضروري أن هناك حقيقة ثابتة يقال لها العلم. وانتهى بعضهم إلى ادعاء أن معرفة ماهية هذه الحقيقة هي أمر ضروري أيضاً.

فذهب الإمام فخر الدين الرازي إلى أن تعريف العلم غير مستطاع، وأن حقيقة العلم ضرورية غير نظرية تعرف بدون تعاطي الأسباب المعرفة لا كما هو شأن المعارف الضرورية، وبرهن على ذلك بأن تفاصيل المعارف هي نظرية وأن القضايا النظرية لا بد أن تنتهي في مآلها إلى قضايا ضرورية. كما صرح بذلك المناطقة، وأنه إذا لم تكن حقيقة العلم ضرورية، فإن التفاصيل العلمية لا تجد ضرورة تستند إليها وتبقى كذلك سائرة على النظريات التي وراءها نظريات بصورة غير متناهية تكاد تؤول إلى السفسطائية.

وقد بحث كثير من قبل الإمام الرازي ومن بعده في ادعاء أن معرفة العلم ضرورية ولكنهم وافقوه في أن العلم مستغن عن التعريف والتحديد. فذهب إمام الحرمين عبد الملك الجويني إلى أن تعريف العلم متعسر، وصرح الغزالي في المستصفى بأن محاولة تعريف العلم من محاولة ما لا ينتهي إلى غاية. وذهب القاضي أبو بكر ابن العربي في عارضة الأحوذ في شرح سنن الترمذي إلى أنه من الخطأ البحث عن تعريف العلم وتبينه لأنه أبين من أن يبين.

ولذلك اختار المتأخرون من المحققين الاستغناء عن تعريف العلم. كما اختار الإمام تاج الدين السبكي الإمساك عن تعريفه، وبين العلامة سعد الدين التفتازاني أن أكثر حقائق العلم مدخولة، قيل لحفائه والمحققون لوضوحه. فقد أصبح العلم حينئذ من الضرورة أو من الوضوح بحيث إنه

التحق بالأصول الكلية الإسلامية التي تنبني عليها حقائق الأشياء ومدارك العلوم لا تنبني هي على غيرها.

وبهذا يتبين لنا سرّ المقام الذي احتله كتاب العلم من هذا الجامع الصحيح الذي صنّفه الإمام البخاري. فقد بين القاضي أبو بكر بن العربي في القبس أن لواضعي كتب السنة في طريقه الابتداء مناحي مختلفة. فمنهم من ابتدأ بالأصول النظرية، التي هي العقائد، كما فعل الإمام البخاري. ومنهم من ابتدأ بالأعمال التكليفية، التي هي العبادات، كما فعل الإمام مالك وكما فعل غيره من أصحاب السنن. والذين ابتدأوا بأحكام العبادات أيضاً منهم من ابتدأ بالمقاصد ومنهم من ابتدأ بالوسائل.

وقد بيّن في هذا أن الإمام البخاري كان من الذين جنحوا إلى طريقة الابتداء بالأصول قبل الفروع والنظريات قبل التطبيقات والعمليات. وبذلك يتبين السرّ في أن الإمام البخاري جعل كتاب العلم بموضع وسط بين كتاب الإيمان وكتاب الطهارة الذي هو مبدأ أحكام العبادات، إذ بين بذلك أن العلم كالإيمان أمر يتوقف الشروع في تقرير الأحكام الشرعية عليه كما أشار إلى إتباع الإيمان به إلى أنه يتنزل من الإيمان منزلة الجزء من الكل أو منزلة الفرع من الأصل. وعلى ذلك جعل كتاب العلم بين كتاب الإيمان وابتداء أحكام العبادات للإشارة إلى أن العلم هو مادة البراهين القائمة على العقائد وهو مادة الاستنباط الذي تُأخذ به الأحكام المتعلقة بالأعمال التكليفية. فهو حينئذ في مرتبة بين الإيمان وبين العبادة.

وإذا نحن رجعنا إلى هذا الكتاب الذي عقده الإمام البخاري وهو كتاب العلم وألقينا عليه نظرة عامة لنحلّله ونصنّف عناصره ونخرج بالصورة الاستخلاصية من مجموع الأحاديث والتراجم التي وردت فيه، فإننا نجد أنه وإن اشتمل على أكثر من مائة حديث، داخله تحت أكثر من خمسين ترجمة، فإن العناصر الكلية التي ترجع إليها معاني تلك الأحاديث

والتراجم إذا صَنَّفناها يمكن أن ترجع إليه خمسة أصناف. وهذه العناصر هي :

أولاً : التنويه بالعلم

ثانياً : بيان مضمونه

ثالثاً : بيان وسائله

رابعاً : بيان مناهجه

خامساً : بيان أساليبه

فهذه هي العناصر الخمسة التي تؤول إليها جملة التراجم وجملة الأحاديث التي اندرجت تحت تلك التراجم بين المكرر منها والمفرد.

أما العنصر الأول وهو عنصر التنويه بالعلم. فقد ابتدأ الإمام البخاري به في طالعة كتاب العلم ثم رده في أثناء التراجم التي تعاقبت بعد ذلك في هذا الكتاب من أوله إلى آخره، فأتى في تراجم عديدة في ما يرجع إلى بيان فضل العلم وعظيم منزلته إما مباشرة وصراحة، وإما بواسطة المآل بدلالة التضمّن أو بدلالة الالتزام.

وأما العنصر الثاني، وهو المضمون فإنه رضي الله عنه قد أشار إلى أن مضمون العلم واسع حيث بيّن بمختلف ما استنبطه في التراجم من دلالات الأحاديث بأن العلم يشمل الحديث، وهو أكثر ذلك، ويشمل الفقه حيث أورد حديث : "من يرد به الله خيراً يفقهه في الدين" وأورد أحاديث متعلقة بالإفتاء والجواب عن الاسئلة المتعلقة بالأحكام. كما بيّن أنه يشمل الموعظة والتذكير بأحاديث كثيرة منها حديث الباب الذي هو موضوع درسنا. فدلّ بذلك أن مضمون العلم واسع شامل، يشمل الفقه كما يشمل الحديث كما يشمل الموعظة والتذكير.

وقد درج الإمام البخاري في هذا على طريقة الذين يجعلون دلالة العلم واسعة وهي خلاف الاصطلاح الذي درج عليه الكثيرون حيث ضيقوا دلالة العلم فجعلوه قسيما للفقهاء ومقابلا له. فجعلوا العلم راجعا إلى الرواية والأثر، والفقهاء راجعا إلى الدراية والنظر. لذلك جعلوا العلم مقصورا على الحديث، وجعلوا الفقه غير داخل في مدلول العلم. فبين الإمام البخاري بهذا أنه يرى سعة مدلول العلم وشموله وأنه يرى أن الحديث علم وأن الفقه علم، وأن الوعظ والتذكير علم. فكأنه يرى أن كل ما تحصل به المصالح علم، وأن ما تُطلب به المطالب الشرعية علم شرعي وما تحصل به المطالب العادية علم إنساني على ما أفصح عنه في ما بعد العلامة ولي الدين ابن خلدون.

وأما العنصر الثالث، وهو عنصر الوسائل فقد بين الإمام البخاري أن وسائل العلم تكون بالتبليغ من المعلم للمعلم، وتكون بالسؤال من المتعلم للمعلم، وتكون بالكتابة، كما تكون بالقراءة، وقد تكون بتخصيص قوم دون قوم، وقد تكون بتخصيص النساء دون الرجال، وقد تكون في المحيط العام كما تكون في المحيط الخاص. كما أشار بذلك بترجمة "من علم أمته وأهله".

وأما العنصر الرابع، وهو عنصر المناهج فإنه قد بين فيه جواز اتخاذ أيام معلومة لبث العلم، وبين فيه جواز اتخاذ مواعيد للنساء وأخرى للرجال، وبين فيه أن العلم يكون في مختلف الأوقات بالليل وبالنهـار، فيكون السمر في العلم، وأنه يكون في المواضع اللائقة لذلك، كما بين في ترجمة "العلم في المسجد" إلى غير ذلك مما يرجع إلى المناهج. كما بين أحكام السن في متى يصح سماع الصغير، وأحكام التناوب في طلب العلم إلى غير ذلك.

وأما العنصر الخامس وهو عنصر الأساليب فقد تكلم فيه عن الفهم والمراجعة والحفظ والإنصات والإعادة وذكر شيء مع ترك شيء مخافة أن لا يفهم والغضب من عدم فهم العلم، وكيف يقبض العلم إلى غير ذلك مما هو راجع للأساليب.

وحديث موضوعنا هو كما لا يخفى راجع إلى العنصر الرابع وهو عنصر المناهج حيث إنه يرجع إلى جعل أيام معلومة للعلم. وهذا العنصر على العموم ، سواء ما تعلق منه بموضوعنا الخاص وهو جعل أيام معلومة، أمّا تعلق ذلك بغير المواضيع الراجعة إلى المناهج إنما هي عبارة عن صور عملية وأحوال تطبيقية بحث الامام البخاري كغيره من أئمة السنة والفقه على أدلتها ومداركها في موارد أدلة الأحكام من القرآن والسنة. ثم بعد ذلك استنبط من تلك الأدلة والمدارك الأحكام المتعلقة بهذه الصور العملية. وبهذا كانت هذه المطالب الراجعة إلى مناهج التعليم مطالب مندمجة في الأحكام الفقهية، لأنها مطالب تفصيلية جزئية ترجع إلى الأدلة الاجمالية. ولأن الأحكام فيها تتكوّن كما تتكوّن الأحكام في غيرها من سائر المطالب الفقهية بطريقة الاستنباط.

وقد جعل هذا الحديث الذي خرّجه تحت هذه الترجمة وهي : "من جعل للعلم يوما معلوما"، جعله دلالة على مشروعية هذا المعنى، وذلك هو الحديث المروي عن أبي وائل وهو من كبار محدثي التابعين وهو كوفي يروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في ما حدّث عن عبد الله بن مسعود وهو المراد بعبد الله حيثما أطلق في صحيح البخاري حديثا كوفيا منقولاً بسند كوفي هو ابن أبي شيبّة عن جرير عن منصور عن أبي وائل مستندا إلى حديث نبوي منقول في الصحيح أيضا في الباب الذي قبل هذا بسند آخر هو بصري وهو محمد بن يوسف عن سفيان الثوري عن الأعمش عن أبي وائل وهي طريقة من الطرائق اللطيفة التي يعبر عنها بلطائف الإسناد.

وقد بيّن في هذا الحديث أن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كان يلتزم يوما معينا من الاسبوع وهو يوم الخميس لتذكير الناس. والمراد بالتذكير هنا، ذكر الحقائق الدينية وربط المسالك الدنيوية بالنتائج الأخروية بصورة تثير ضمير المراقبة في الشخص الذي يُذكر بحقائق المعاد لأجل أن يُصلح بذلك المعاش.

فكان يتخذ هذا اليوم للتذكير. ولما سئل من طرف رجل أبهم هنا وعُرف في موارد أخرى من موارد هذا الحديث وهو يزيد النخعي، سأله عن وجه هذا الاقتصار استغرابا أولا وحرصا على الاستفادة ثانيا لماذا خصّ يوم الخميس بالتذكير؟ فبيّن له أن الأمر غير راجع إلى خصوص يوم الخميس وإنما هو راجع إلى أن التذكير لا يناسب أن يكون كلّ يوم كما رجا ذلك السائل يزيد النخعي. فبيّن له أن أصلا من السنة النبوية يقتضي ذلك وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتخول الناس بالموعظة. والتخول هو عبارة عن التعهّد الذي يكون بممارسة الشيء والاتصال به عن انقطاع لا عن استرسال. وبين أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك أي إنه لم يكن يوالي الارشاد والوعظ والتذكير استرسالا وإنما كان يقطع ذلك خشية السامة وهي الملل والقلق لأنه صلى الله عليه وسلم من نصحه لأمته وحرصه على سلامتهم ونجاتهم، يريد أن يتلقوا تلك المواعظ ناشطين إليها، مقبلين عليها في غير سامة ولا فتور ولا ملل ولا قلق ولا اضجار.

فكان الذي حصل من هذا أن عملا كان يسير عليه صحابي وهو تخصيص يوم معين من الأسبوع للتذكير قد بين ذلك الصحابي الجليل أن له مستندا في السنة النبوية وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يفعل ذلك حيث كان يتخولهم بالموعظة. ومن هنا وقع تطبيق الاصل الاجمالي على الحالة الجزئية. فخرج حكم متعلق بالحالة الجزئية وهي تخصيص يوم الخميس، مستندا إلى دليل اجمالي وهو أنه ينبغي أن يُتَحاشى بالتذكير

مضنة السامة. وبهذا جاءت المطابقة للترجمة. فإن مطابقة الترجمة إنما هي في عمل عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه حيث عيّن يوماً معلوماً، وليست مطابقة الترجمة في الحديث لأن الحديث الشريف لم يتضمن يوماً معلوماً معيناً وإنما تضمن الإشارة إلى أنه ينبغي تحاشي مداخل السامة. وبذلك يكون عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قد تصرف في هذا المعنى تصرف المكلف فيما قام الدليل على إباحته.

فإذا قام الدليل على أنه ينبغي أن تخشى السامة، وأنه ينبغي أن يكون التذكير في أيام دون أيام، فأصبحت الأيام التي لا تتوالى متساوية في مقام الإباحة وأصبح تصرفه فيها على معنى ما قرر الامام الشاطبي في الكلام على المباح من أنه لما استوى طرفاه، فقد أصبح لا تعلقاً من الشرع بطلب به لا من حيث الإيجاب ولا من حيث السلب.

وبذلك كان يوم الخميس كغيره من الأيام يستطيع كل واحد أن يصطلح على اليوم الذي يشاء أو على الأيام التي يشاء بحسب ما يرى من الملائمات، بناء على المحافظة على الاصل الذي هو جعل الأمر راجعاً إلى تحاشي السامة.

وهذا يكون أصلاً أصيلاً في مسألة البدع والمحدثات. فإنه لا يخفى أن هذه المسألة تقوم على تقابل أصليين.

الاصل الأول ما هو معلوم مشهور من ذم البدعة ومحدثات الأمور، وهو المعنى الذي جعل البدعة كلمة ذميمة في لسان الشرع. وبني على ذلك نسبة أهل العقائد الباطلة الزائغة الى البدع فسموا أهل البدع أو "المبتدعة" وجعل ذلك في مقابلة أهل السنة أو "السنين". وعلى ذلك أقام العلماء التحذير من البدع والتحذير من المحدثات، كما قال الشيخ في الرسالة و"ترك كل ما أحدثه المحدثون"، وكما وضع الامام الطرطوشي كتابه في البدع، وكما استعمل البدعة الامام ابو اسحاق الشاطبي في

كتاب الاعتصام. فهؤلاء جميعا جعلوا البدعة أمرا شرعيا ذميا منكرا
بلسان الدين.

والاصل الثاني الذي يقابل هذا الاصل هو أنه قد حدثت محدثات
وأقرت واستحسنّت، وانعقد على بعضها الاجماع، فقد جُمع المصحف ولم
يكن مجموعا. وأعجم ولم يكن معجما. وأسس عمر رضي الله عنه بيت
المال كما أسس الديوان وأسّس الخراج. وأسس أمير المؤمنين على بن ابي
طالب السّجن. واستمرّ احداث الأمور إلى العصور التي هي عصور
الاجتهاد المطلق كما قال مالك "بضرب المتهم حتى يقرّ". وفيما بعد عصور
الاجتهاد المطلق كما قالوا في بناء المدارس وكما أفتى ابن عبد السلام في
القرن الثامن بالزام الحاجر الفقير بتأمين ما تحت يده من المال الرّاجع
لمحبوره. وهذا في الحقيقة معنى يرجع إلى الصنف الذي لا ينقطع من
الاجتهاد كما بيّنه الامام الشاطبي وهو ما يُعبّر عنه بتحقيق المناط.

وعلى ذلك بنيت اختيارات كثيرة جاء الفقه فيها مخالفا
للمنصوص منها ما بُني عليه العمل في الاندلس ممّا اشار إلى كثير منه
ابن عاصم، وفي فاس ممّا تكفّل ببيانه العلامة الرّزاق في لاميته ثم الشيخ
سيدي محمد ابن أبي القاسم السجلماسي في العمليات العامة ثمّ الشيخ
سيدي عبد الرحمان الفاسي في العمليات الفاسية، إلى غير ذلك ممّا يرجع
كلّه إلى مراعاة العرف والعادة ويؤول إلى الأصل الذي هو أحد الاصول
التي بُنيت عليها الشريعة في مقال القاضي الحسين وهو أصل العادة
مُحكّمة. وقد وضع الفقيه الحنفي الكبير من المتأخرين في القرن الثالث
عشر، وهو الشيخ ابن عابدين رسالة سمّاها "طيب العرف في بناء كثير
من الأحكام الشرعية على العرف" وجعل مدارها على البيت من الرّجز
الذي نظمته لذلك وهو: "والعرف في الشرع له اعتبار، لذا عليه الحكم قد
يُدار".

فبناء على هذين الأصلين، وعلى ضرورة الجمع بينهما بأن البدعة منكرة، وأن بعض المحدثات مستحسنة، مأل الناس جميعاً إلى الاعتماد على كلمة أمير المؤمنين عمر ابن عبد العزيز وهي قوله "تحدث للناس قضية بقدر ما أحدثوا من الفجور"، وهي التي أوردها الشيخ في الرسالة في ختامها ومال شراحه في محاولة الجمع بينها وبين الكلمة الأولى وهي ترك ما أحدثه المحدثون إلى أن يرجع إلى التفصيل بين ما له مستند من أدلة الشرع وما لا مستند له من أدلة الشرع.

وهو التحقيق الذي أقام عليه شيخ الاسلام تقي الدين ابن تيمية نظريته في مسألة التفصيل في البدع. فبيّن أن ما أتى من ذمّ المحدثات لا ينبغي أن يكون على إطلاق وأنه ينبغي أن يكن النظر فيها على اعتبار الرجوع بها إلى أدلتها من الدين. فما كان راجعاً إلى دليل يستند إليه فهو محمود وليس بمذموم. ومالم يكن راجعاً إلى دليل فهو الذي يسمّى ابتداعاً.

وبهذا يتضح أن لفظ البدعة قد أصبح مستعملاً في معنيين : فله معناه اللغوي الاصلي وهو كلّ شيء حادث. وهذا عام يشمل المحمود والمذموم. ثم إن اللفظ قد نقل من معناه اللغوي الاصلي إلى معنى شرعي اصطلاحى استعمل فيه على الحقيقة العرفية فأصبحت دلالته تنصرف إليه عند عدم القرائن، ولا تُحمل على المعنى الاصلي إلا عند قيام القرينة كما هو الشأن في الحقيقة العرفية على ما بينه شهاب الدين القرافي في التنقيح.

وبذلك ورد استعمال البدعة في لسان بعضهم مراداً بها المعنى اللغوي. كما وردت في قول أمير المؤمنين عمر ابن الخطاب رضي الله عنه لما جمع الناس على إمام واحد في صلاة التراويح فقال "نعمة البدعة هذه".

ووردت مستعملة في معنى الذمّ، كما استعملت عند الكثيرين. ولأجل ذلك فإن الامام الشاطبي في كتاب "الاعتصام" لما أطلق في ذمّ البدعة لزمه أن يرجع إلى النظر فيما هو مستحدث غير منكر من المستحدثات، فحاول أن يرجع ذلك إلى غير معنى البدعة، وأن يجعله أمراً راجعاً إلى الأدلة من المصالح المرسلّة أو بالاستحسان أو غير ذلك وهو معني يرجع إلى تخالف الاصطلاحين ولا مُشاحة في اصطلاح.

وبذلك يكون ما أشار اليه الامام البخاري هنا وفي كل ما يرجع إلى مناهج التعليم أمراً راجعاً إلى أنه يجوز أن تحدث في مناهج التعليم صور وأساليب تكون مُحدثات مستحسنة ومطالب شرعية إذا آلت إلى أدلّة تقتضيها. كما يمكن أن يؤول تخصيص الفصول إلى ما يشهد بتخصيص قوم دون قوم مخافة عدم الفهم. وكما يمكن أن يُستشهد لترسيم الطلبة بما ورد من الدلالة على جعل يوم للرجال ويوم للنساء. وكما يمكن أن يُستدل على توخي وسائل الاقتصار والاختصار في القاء المعاني والتنبيه اليها بحديث "كلمتان حبيبتان إلى الرحمان، خفيفتان على اللسان، ثقيلتان في الميزان، سبحان الله وحده، سبحان الله العظيم".

11

The first part of the paper is devoted to a discussion of the
 various methods which have been proposed for the determination of
 the rate of reaction between a radical and a molecule. The
 most common of these is the method of initial rates, in which
 the initial rate of reaction is measured for a series of
 different concentrations of the reactants. This method is
 simple and straightforward, but it is subject to a number of
 errors, particularly those arising from the measurement of
 the initial rate. A more accurate method is the method of
 integrated rate laws, in which the integrated rate law for the
 reaction is used to determine the rate constant. This method
 is more complicated, but it is more accurate and it is less
 subject to error. The third method is the method of
 half-lives, in which the half-life of the reaction is
 measured for a series of different concentrations of the
 reactants. This method is also simple and straightforward,
 but it is subject to the same errors as the method of
 initial rates. The fourth method is the method of
 steady-state concentrations, in which the steady-state
 concentration of the radical is measured for a series of
 different concentrations of the reactants. This method is
 also simple and straightforward, but it is subject to the
 same errors as the method of initial rates. The fifth
 method is the method of kinetic isotope effects, in which
 the rate of reaction is measured for a series of different
 isotopes of the reactants. This method is also simple and
 straightforward, but it is subject to the same errors as
 the method of initial rates. The sixth method is the
 method of laser flash photolysis, in which the rate of
 reaction is measured for a series of different concentrations
 of the reactants. This method is also simple and
 straightforward, but it is subject to the same errors as
 the method of initial rates. The seventh method is the
 method of electron spin resonance, in which the rate of
 reaction is measured for a series of different concentrations
 of the reactants. This method is also simple and
 straightforward, but it is subject to the same errors as
 the method of initial rates. The eighth method is the
 method of mass spectrometry, in which the rate of
 reaction is measured for a series of different concentrations
 of the reactants. This method is also simple and
 straightforward, but it is subject to the same errors as
 the method of initial rates. The ninth method is the
 method of infrared spectroscopy, in which the rate of
 reaction is measured for a series of different concentrations
 of the reactants. This method is also simple and
 straightforward, but it is subject to the same errors as
 the method of initial rates. The tenth method is the
 method of ultraviolet spectroscopy, in which the rate of
 reaction is measured for a series of different concentrations
 of the reactants. This method is also simple and
 straightforward, but it is subject to the same errors as
 the method of initial rates.

**« لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا
ولا يبيع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد
الله إخوانا »**

باسم الله الرحمن الرحيم
وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم

بالسند المتصل إلى الشيخ الإمام العلم الهمام الحافظ الحجة أبي
الحسين مسلم ابن الحجاج القشيري النيسابوري رحمه الله تعالى و رضي
عنه إلى أن قال في صحيحه بسنده عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه و سلم : « لا تحاسدوا ، و لا تناجشوا و لا
تباغضوا و لا تدابروا و لا يبيع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله
إخوانا. المسلم أخو المسلم لا يظلمه و لا يخذله ، التقوى هاهنا ويشير
إلى صدره الشريف ثلاث مرات بحسب المرء المسلم من الشر أن يحقر
أخاه المسلم كلّ المسلم على المسلم حرام دمه و ماله و عرضه ».

لا شك أن الدعوات الدينية إنما جاءت لتوحيد الناس لا للتفرقة
فيما بينهم، وأن توحيد العباد الذي أقيمت عليه الدعوات الدينية بأسرها
إنما هو مستمد من عقيدة توحيد الله تعالى و متفرع عنها . فتوحيد الله
تعالى يقتضي توحيد الناس فيما بينهم و اعتقاد العباد أن الله تعالى
واحد مع اعتقادهم أن الله تعالى هو الذي خلقهم و أن مبدأهم منه
ومرجعهم إليه يقتضي لهم أن يوقنوا بأنهم في هذه الحقيقة متساوون

خاضعون إلى مبدأ واحد وراجعون إلى غاية واحدة فيشعرون بشعورهم بهذه العقيدة بوحدهم و تقاربهم و تجانسهم و يصيرون غير شاعرين بما بين بعضهم وبعض من الفوارق الاصطلاحية التي هي عند النظر إلى الحقيقة الدينية العليا ليست إلا فوارق وهمية. ولذلك فإن الله تعالى لما أراد أن يعرف الإنسان بنفسه تعريفا يرجع إلى إدراك الإنسان حقيقته الفردية ثم إلى إدراك الإنسان حقيقته الاجتماعية جعل مبنى ذلك على إيقاض الإنسان إلى ملاحظة أصل خلقته حتى إذا اتجه إلى ذلك وأعمل فكره و سلك مسلك الاستدلال العقلي والنظر الذي دعا الله تعالى إليه فتوصل إلى الإيقان بأن الله تعالى هو الخالق وهو المتصرف وأن المعاد إلى الله المرجع إليه و أنه هو تعالى الذي يقدر أعمال الناس فيجازيهم بالشواب على أعمالهم الحسنة ويجازيهم بالعقاب على أعمالهم السيئة فإن الإنسان عندما يوقن بذلك يشعر بأن كل إنسان لما كان مماثلا له في كونه من صنع الله وخلق الله وأنه مسير بإرادة الله تعالى وقدره وأنه راجع إلى جزاء الله تعالى وحسابه فإن شأن كل إنسان على هذا يصير شأن الإنسان الآخر. لذلك فإن الله تعالى نبه الإنسان إلى هذه الحقيقة فقال تعالى : **«إنا خلقناكم من ذكر وأنثى»** وقال تعالى : **«خلق الإنسان من علق»** ليبين للناس أن أصل خلقتهم واحد لأن صانعهم واحد ولأن المادة التي كونهم منها هذا الصانع الواحد إنما هي مادة واحدة خلق الناس من علق أو خلق الإنسان من ذكر وأنثى. ولذلك فإن الدعوات الدينية إذا عرفت الناس بتوحيد الله تعالى ، وليست جميع الأديان إلا آتية بالتوحيد حتى إن ما طرأ في بعض الأديان من الشرك إنما كان أمرا طارئا عليها ليست من جوهرها ولا من أصلها وإنما هو عرض لها عروضا بما طرأ على ذلك الدين من التحريف أو التصحيف أو سوء الفهم أو سوء التأويل إلى غير ذلك من الأسباب التي حرف بها أصل الديانات دياناتهم. ولذلك فإن القرآن العظيم جاء يشهد بهذه الوحدة بين البشر ويؤكد أن الناس لم

يكونوا إلا أمة واحدة وأن الله تعالى لم يرسل الرسل إلا لأجل أن يؤكدوا هذه الوحدة لا لأن يقرروا الاختلاف فيما بين الناس بعضهم مع بعض. فالرسل إنما جاؤوا موحيدين البشر والله تعالى يقول : « كان الناس أمة واحدة ». ويقول في الآية الأخرى « وما كان الناس إلا أمة واحدة » فالاختلاف الذي كونه الناس بين بعضهم وبعض حين انتسبت كل طائفة منهم إلى ديانة فانشقت بذلك عن الطائفة الأخرى وخالفتها وعادتها وتدابرت معها إنما كان لأجل أن الناس حرفوا عقائدهم ولولا أنهم حرفوا العقائد لكانت العقيدة الصحيحة التي هي عقيدة التوحيد كفيلة بأن توحد فيما بين بعضهم وبعض على النحو الذي أشرنا إليه وقررناه.

ولذلك فإن الله تعالى بعد أن ذكر إرسال الرسل وبعد أن بين أن الناس كانوا أمة واحدة و أنهم اختلفوا فبعث الله الرسل مبشرين ومنذرين ليجددوا الوحدة و بين للرسل أن أمتهم أمة واحدة فقال تعالى : « وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون » ثم قال تعالى : « فتقطعوا أمرهم بينهم زبرا كل حزب بما لديهم فرحون ». بمعنى إن حقيقة التوحيد والاجتماع التي بين الأمم إنما قررها الرسل و جاء أتباعهم بعد ذلك فأفسدوها فتقطعوا أمرهم الذي كان مجتمعا يعني أنهم فرقوا ما جمع الله تعالى بينهم بإرسال الرسل حيث قال الله تعالى للرسل بصريح قوله جل من قائل : « إن هذه أمتكم أمة واحدة ».

ولذلك فإن الدعوة الإسلامية الكريمة السمحاء التي جاء بها النبي صلى الله عليه وسلم مصدقا لما بين يديه من الرسل مجددا للعقائد التي جاء بها الرسل من قبل التي هي عقيدة واحدة و دين واحد كما قال الله تعالى، وهي الدين الذي جده الله تعالى إذ قرره على لسان نبيه المصطفى سيد الأولين والآخرين محمد صلى الله عليه وسلم. فقال تعالى : « إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب

إلا من بعد ما جاءهم العلم» ولذلك فإن الذين أوتوا الكتاب كانوا علموا الحقائق التي في دين الإسلام ثم ضلّوا عنها وتصرفوا فيها بعد أن كانت موحدة فيما بينهم. فجاء الإسلام يصدق ما جاء به الرسل من بين يديه ويجدد تلك العقائد و يقرر للناس حقيقة التوحيد التي حرفوها وأعرضوا عنها حين جعلوا لله شركاء، تعالى الله عن ذلك، وحين جعلوا لله تعالى أولادا، تعالى الله عما يصفون فجاء الإسلام يقرر أن الله تعالى واحد أحد صمد لم يلد ولم يولد، وأن الناس ينبغي أن يعرفوا هذه الحقيقة، وأن موسى ما جاء إلا بهذه الحقيقة، وأن عيسى ما جاء إلا بهذه الحقيقة ولكن الناس ضلّوا عنها فتصرفوا فيها واختلفوا، فجاء الإسلام يجدها ويؤسسها ويجمع فيما بين الناس فيها. ولذلك فإن دعوة الإسلام إنما بنيت على أساس الإنسانية بمعنى أن الدين جاء يقتضى أن الناس ينبغي أن يعودوا كما كانوا في أول أمرهم أمة واحدة لا أمما ولا شعوبا لأن الله تعالى لم يجعلهم شعوبا وقبائل إلا ليوحد بين أفرادهم لا ليفرق بين جماعاتهم كما قال الله تعالى : «وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا». ولذلك جاء الدين الإسلامي يدعو إلى تجديد تعارف الإنسان بالإنسان وإلى تقرير تكافؤ الإنسان مع الإنسان. فإن الإنسان من حيث هو إنسان هو مخلوق لله تعالى وجميع الآدميين الآخرين مخلوقون لنفس من خلقه هو فلو كان الآلهة متعددين جل الله عن ذلك لصح للإنسان أن يكون بعضهم خيرا من بعض باعتبار أن الذي خلق بعضهم خير من الذي خلق البعض الآخر كما كان المشركون الوثنيون من اليونان ومن الرومان يعتقدون هذه العقائد الضالة فكانوا يعتقدون أن كل أمة تنتسب إلى إله وأن كل أمة يجب أن تنصر إلهها وأن ينصرها وأن الناس يتحاربون في سبيل نصرته الهتهم وأن الآلهة أيضا يتحاربون في سبيل نصرته آلهتهم وأن الآلهة أيضا يتحاربون في سبيل نصرته أتباعهم وعابديهم.

فلما علمنا نحن أن الله تعالى واحد و أنه خالق لا غيره فقد انتسب الناس جميعا حينئذ إلى خالق واحد ثم جاء الله تعالى يذكرنا بقوله المجيد أن المادة التي خلقنا منها والكيفية التي تصورنا بها هي كيفية واحدة.

فالله تعالى خلق الإنسان من علق فهي مادة واحدة، وخلق الناس جميعا من ذكر وأنثى فهي كيفية واحدة، ولذلك فلما اتحد المبدأ وهو الخالق واتحدت المادة وهي العلقة واتحدت الكيفية وهي الصدور عن ذكر وأنثى لزم أن يكون الناس جميعا متشابهين أكفاء بعضهم لبعض. ولذلك فإن الله تعالى لما وجه الدعوة على لسان نبيه المصطفى وحبيبه المرتضى صلى الله عليه وسلم لم يوجهها إلى طائفة معينة من الناس فلم يقل تعالى أيها العرب ولا أيها العجم ولكن قال تعالى : « يا أيها الناس » وجعل الدعوة الإسلامية موجهة إلى الناس بهذا الاعتبار، باعتبار كونهم ناسا أي اعتبار كونهم متكافئين في الإنسانية متساويين في حقائقها الجوهرية الأولى وإن فرقت بينهم الأعراض ودعا الناس أن يكونوا أنفسهم بأنفسهم أي إلى أن يكونوا وحدتهم بشعور أفرادهم حين يتحدثون في الشعور بالحقائق الجامعة التي من شأنها أن تؤلف الإنسان مع الإنسان وأن تعطف بالإنسان إلى الإنسان.

وهذه الحقائق الجامعة التي طلب الله تعالى من الناس أن يتحدثوا فيها إنما هي حقيقة العقيدة وحقيقة العبادة وحقيقة تنظيم العلاقات الاجتماعية بين البشر بعضهم مع بعض وهذه هي عوامل التوحد الاجتماعي الذي قام عليها الدين الإسلامي.

فالناس ينبغي أن يدركوا العقيدة الأولى التي هي الإيمان بوجود الله تعالى وبوحدانيته وبإثبات صفاته العلية التي هي صفات الكمال والجلال والاطمئنان إلى وجود الوحي وبأن الله تعالى يبلغ للناس ما فيه

رضاه أو عدمه بواسطة أنبيائه وأن الأنبياء مبلغون عن الله تعالى مبشرين ومنذرين و أن النبيء محمدا صلى الله عليه وسلم جاء كما جاء الأنبياء من قبله مصدقا لهم ومؤيدا لدعوتهم و خاتما لرسالتهم وأن الناس بلسان محمد صلى الله عليه وسلم قد تلقوا خطابا من الله موجها إليهم وهذا الخطاب يقتضي تعيين أعمال طلب الله تعالى من الناس أن يقوموا بها وهي أعمال الخير والبرّ وتعيين أعمال أخرى طلب الله تعالى من البشر أن يتركوها وينكفّوا عنها وهي أعمال الشر والفحش والفجور والعدوان وأنه عرفهم بأنهم إذا ساروا على حسب ما أمرهم سبحانه وتعالى كانوا مطيعين فكانت أعمالهم حسنة و أنهم إذا ساروا بخلاف ذلك كانوا عاصين فكانت أعمالهم سيئة وأن الذي يترتب عن حسن الأفعال بالطاعة إنما هو الثواب وأن ما يترتب عن قبح الأفعال بالمعصية إنما هو العقاب. ولذلك فإن الناس إذا أدركوا هذه الحقيقة و اطمأنوا لها أصبح الذي في صدر كل واحد منهم نفس الذي في صدر الآخر والذي تكون به ذهن الواحد منهم عين ما تكون به ذهن الآخر. فأصبح الناس متساوين في حقائقهم الجوهرية الباطنية.

ثم إن الله تعالى شرع للناس العبادات ليعرفوه تعالى وليذكروه بها وليطهروا أنفسهم من أدران الشهوات وليرجعوا إلى الله تعالى حتى تحملهم العبادات على الامتثال لأوامره وطلب فعل الخير وترك الشر كما قال الله تعالى : «**إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر**» ثم جعل نظاما للعلاقات الاجتماعية فيما بين بعضهم وبعض فحرم على الناس العدوان بعضهم على بعض وحرم عليهم أن يكون العدوان متعلقا بالبدن أو متعلقا بالمال أو متعلقا بالعرض وأراهم الطرق التي يمكن أن يتعاملوا بها محققين لأمن بعضهم من جهة بعض في النفوس والأموال والأعراض فشرع لهم بذلك نظام المعاملات وأراهم في معاملاتهم الحلال والحرام و بين لهم أن لا حق لهم في أن يتعامل بعضهم مع بعض إلا بمقتضى ما

شرع لهم الله من أحكام المعاملات وأنهم إذا تعاملوا على ذلك الوجه الشرعي كانت معاملاتهم صحيحة نافذة وإذا لم يتعاملوا على الوجه الشرعي كانت معاملاتهم غير صحيحة وغير نافذة بمعنى أنها تقتضي العقاب في الآخرة وتقتضي البطلان في الدنيا بواسطة السلطة الشرعية التي هي سلطة قضائية التي أقامها الله تعالى لمراقبة تصرفات المكلفين فيما بين بعضهم وبعض حتى تضي منها ما يضي وترد منها ما يرد بناء على أن التعامل المنهي عنه باطل وأن التعامل المأمور به صحيح وعلى ذلك تقررت العلاقات الاجتماعية فجاءت العبادة فرعا عن العقيدة وجاءت العلاقات الاجتماعية فرعا عن العبادة وتساندت هذه الحقائق الثلاث بعضها إلى بعض فتقررت العقيدة أولا ثم تفرعت من العقيدة أحكام العبادات ثم تفرعت من العبادات أحكام المعاملات فإذا اتحد الناس جميعا في ذلك و أيقنوا بالعقيدة وتوجهوا إلى معبود واحد يعبدونه على صورة واحدة و نظموا التعامل فيما بين بعضهم و بعض فيقتضى ما شرع لهم إلههم المعبود من الشرائع فأصبحت معاملة الإنسان للإنسان ليست مبنية على نظر الفرد إلى الفرد وإنما هي مبنية على اتجاه النظرين من المتعاملين معا إلى الحقيقة الجامعة بينهما وهي حقيقة العقيدة الأولى التي تقتضي أن الله تعالى خلقهم و أن إليه مرجعهم و مآبهم وأنهم محاسبون لديه فمجازون بالنعيم أو بالجحيم. فإذا اتحد الناس في ذلك فإن معاني الفروق التي هي موجودة فيما بينهم تكون معاني زائلة زائدة غير مشعور بها. فاختلاف الأنساب لا يُعني إذا كان الناس متحدين في العقيدة والعبادة و منظمين تعاملهم على الرجوع إلى الله. فأى أثر لاختلاف الأنساب فيما بينهم وأي معنى لمن يعبر عنه بالشريف أو لمن يعبر عنه بالسوقة واختلاف الأوطان كذلك إذا اتحد الناس في معرفة الخالق وعرفوا أن الأرض كلها مع جملة العالم و العوالم هي لله تعالى كما قال الله تعالى : « رب العالمين » وأن الأرض بجميع أقطارها وجميع سكانها هي

جزء صغير من هذه العوالم الكبيرة الراجعة إلى الله تعالى فإن معاني الفروق و الحدود بين الأوطان وتسمية هذا القطر وذكر القطر الآخر إنما تصبح معاني لا أثر لها في نفوس الذين اقتنعوا بهذه الحقيقة الإعتقادية العليا.

ومن باب أولى أن يكون نظام الطبقات الذي يرجع إلى أن إنسانا خير من إنسان وأن انسانا أعلى قدرا من إنسان آخر و أن الذي يشتغل بعض الأشغال يعتبر شغله شريفا وأن الذي يشتغل شغلا آخر يعتبر شغله حقيرا فإن المعاني التي طالما اطمأن إليها الناس ففرقت فيما بين بعضهم وبعض حتى أقيمت مجتمعات كثيرة على نظام الطبقات تصبح عند الذي يوقن بالحقيقة الإيمانية العليا أمرا مهدوما موضوعا لا حقيقة له لأن الناس جميعا يصبحون لله وكلهم من أصل واحد وكلهم لآدم وآدم من تراب، وكذلك اختلاف الأمكنة واختلاف الألوان مما جعله الناس أساسا لإفتراق بعضهم عن بعض فجميع هذه الفوارق إنما تكونت واطمأن الناس إليها وآمنوا ببعضها فبنوا عليها نظمهم فبنيت نظم على أساس اعتبار الأنساب كما جاء نظام القبائل عند العرب وبنيت نظم أخرى على اعتبار الأوطان كما جاء نظام السلطنات عند الرومانيين واليونانيين وبنيت نظم أخرى على اعتبار الطبقات كما جاء نظام الطبقات أو الكاست الذي يوجد في بلاد الشرق الأقصى وبنيت روابط أخرى على اعتبار اللغات كما تفرقت الجماعات الأوروبية باعتبار الوحدات اللغوية، وبنيت سياسات أخرى على اعتبار الألوان وهو ما سمي بالسياسات العنصرية فإن كل ذلك إنما نشأ من الغفلة عن ملاحظة العقيدة الجامعة بين البشر ألا وهي أن الله تعالى واحد وأنهم يرجعون إلى صنع ذلك الواحد على نسبة واحدة وأن ما ظنوه مخالفا في ما بينهم إنما ينبغي أن يكون موحدا لأنه لم يتكون إلا بخلق ذلك الواحد وبصنعه.

فالله تعالى هو الذي خلق الأنساب وهو الذي خلق الأوطان وهو الذي أعطى الناس باعتبار إرجاعه إلى الحقيقة الاعتقادية العليا تبين له أنه أمر وهمي لا حقيقة له بل إنه ينبغي أن يكون موحدًا لا ينبغي أن يكون مفرقًا كما قال الله تعالى : « وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا » يعني إن ما ظننتم أنه يفرق فيما بينكم إنما جعلناه في الحقيقة ليؤلف فيما بينكم لا ليفرق فيما بينكم.

وعلى أساس هذه الدعوة بنيت الدعوة التالية وهو أن الناس إذا شعروا بوحدتهم وأنهم عنصر واحد وأن الله تعالى خلقهم بإرادة واحدة وسيرهم بشرع واحد وأرجعهم إلى حقيقة واحدة من المحاسبة بين يديه عند الرجوع إليه فإنه ينبغي لهم أن يترابطوا فيما بينهم على أساس هذا الإيمان و ذلك لأن يتخذوا الشريعة التي شرعها الله تعالى لهم بما اشتملت عليه من أحكام العبادات وأحكام المعاملات فيجعلوها ميثاقًا قارًا رابطًا فيما بين بعضهم وبعض على معنى أن يلتزم كل واحد ببقية الناس جميعًا أن لا حق له في أن يعاملهم أو أن يسير معهم إلا على مقتضى ما تضمنه هذا الميثاق الذي هو المشتمل على الأحكام الشرعية. فابتدأ الله تعالى يقرر للناس الأحكام وتغير الخطاب الإلهي فبعد أن كان الله تعالى يخاطب مخاطبيه بشريعة الإسلام بقوله تعالى : « يا أيها الناس » بعد أن تكونت منهم طائفة مؤمنة آمنت بحقيقة الإنسانية الأولى التي دعا الله تعالى إليها أخذ هؤلاء الذين آمنوا واطمأنوا إلى هذه الحقيقة فأصبح يوجه خطابه إليهم على معنى أنه يريد منهم أن يسيروا على شرائع معينة لما كانوا قد آمنوا بالعقيدة التي هي أساس تلك الشرائع ومبناها فأصبح تعالى يخاطب المكلفين بقوله « يا أيها الذين آمنوا » وبذلك اختلفت صيغ الخطاب القرآني في الآيات المدنية عن صيغ الخطاب القرآني في الآيات المكية.

ففي الآيات المكية كان القرآن يوجه خطابه بصيغة «يا أيها الناس» وفي الآيات المدنية التي أتت بعد هجرة النبي صلى الله عليه و سلم إلى المدينة أصبح القرآن يوجه خطابه بصيغة «يا أيها الذين آمنوا» وبذلك أصبحت في الجامعة الإسلامية صفتان مترتبتان أحدهما على الأخرى أولاهما الصفة التأسيسية التي هي صفة الإنسانية والثانية الصفة التكوينية التي ارتبط بها الناس بعضهم مع بعض ارتباطاً عملياً إيجابياً وهي صفة الإيمان فدعا أولاً إلى إقرار الشعور بالصفة التأسيسية طيلة ما بين بعثة النبي صلى الله عليه وسلم في مكة وبين هجرته منها إلى المدينة ثم أصبح يدعو الناس على اعتبار الصفة التكوينية و ذلك طيلة ما بين هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة و انتقاله إلى الرفيق الأعلى.

ففي المدينة المنورة بعد الهجرة تكون هذا المجتمع المثالي الذي لا عهد للإنسانية به من قبل وهو المجتمع الإسلامي الذي بني على طرح الأنساب والأوطان والطبقات والألسنة والألوان فأشركوا المهاجرين في حق المواطنة وجعلوهم سادة في المدينة المنورة التي كانوا غرباء فيها وجعلوا سيد الجميع فيها صاحب الدعوة الذي وفد على المدينة و فودا وهو النبي صلى الله عليه وسلم. فالأنصار أيضاً قد تخلوا عن سيادتهم و أشركوا غيرهم فيما كان من حقهم ثم خضعوا لسيادة علياً مطلقة ليست من مدينتهم و إنما هي سيادة آمنوا بها بشعورهم بحقيقة الدعوة التي دعا إليها النبي صلى الله عليه وسلم. ومن هذا التآخي الذي حصل بين المهاجرين و الأنصار تأسس التآخي الذي تعاقب بعد ذلك في أجيال المؤمنين على مر العصور والقرون.

فإذا كان الإسلام مؤلفاً بين المهاجرين والأنصار وإذا كانت رئاسة النبي صلى الله عليه وسلم و سيادته مرجع شعورهم بوحدتهم فإن ذلك قد استمر فيما بينهم كما استمر فيما بين أعقابهم فنشأ أعقابهم من

المسلمين شاعرين بهذا الامتزاج و الاختلاط ومتخذين من اقرارهم بشرف النبي صلى الله عليه و سلم أمرا موحدا فيما بينهم ومن اتحادهم في العقيدة أمرا مؤاخيا فيما بين بعضهم وبعض . قال الله تعالى : «**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ**» وقال تعالى في الأجيال التي نشأت بعد المهاجرين والأنصار والذين جاءوا من بعدهم يقولون «ربنا اغفر لنا ولأخواننا الذين سبقونا بالإيمان و لا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا». فجعل الإيمان رابطة بين عناصر الجيل الأول ثم جعله رابطا بين الأجيال الآتية وبين الجيل المتقدم على معنى أن الذي وحد بين عناصر الجيل المتقدم يوحد بينه وبين الأجيال الآتية ثم يوحد تلك الأجيال بعضها مع بعض باعتبار أن الحقيقة الإيمانية التي قال الله تعالى بسببها «**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ**» هي متحققة فيها بين السابقين واللاحقين بما أشار به قوله تعالى : «**إِخْوَانَنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ**».

فنظام الجماعة الإسلامية إنما هو نظام مؤلف على أساس العقيدة الدينية. والتشريع العملي لم ينتظم إلا بعد تأسيس الوحدة الاعتقادية حيث إن الأخوة بين المسلمين إنما نشأت من اتحاد العقيدة و اتحاد المدارك الذهنية المتفرعة عن العقيدة و اتحاد العوامل النفسية من النوايا و الإرادات و الإنفعالات التي هي متفرعة عن العقيدة و متحركة في العمل.

ولذلك ورد في حديث الصحيحين عن أنس بن مالك رضي الله عنه « لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه » فاستعملت الأخوة كما استعملت في قوله تعالى «**إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ**» وجعلت تلك الأخوة ذات أثر يبدو في الميول و الانعطافات وهو أن الأخ لا يكون أخا حقيقيا إلا إذا كان يحب أن ينال أخوه من الخير مثلما نال هو و أن يتجنب أخوه من الشر مثلما تجنب هو.

ولحماية هذه الوحدة الأخوية بين المؤمنين جاءت الوصايا النبوية الحكيمة : فإن النبي صلى الله عليه وسلم بما فتح له من المعارف الكونية قد أيقن أن فيما يحدث بين الناس ما يدعو إلى التنافر بحسب الطبع الحيواني المرفوض في الإنسان الذي يبدو عند الشهوة وعند الغضب والذي يدفع به إلى إثارة قيامه الانفرادي على القيام الاجتماعي وهو معني الأناية وأن هذا سيتطرق إلى الناس من حيث يشعرون و من حيث لا يشعرون فاتجه النبي صلى الله عليه وسلم إلى أمته بالوصايا الحكيمة يكون من مراقبة من نفسه بصيرة تنظر إلى أعمالهم فتراقب هل هي جارية على ما يقتضي هذا المعنى من الأخوة الذي جاء به الكتاب والسنة أوليست جارية على ذلك. وأخذ ينظر إلى المعاني التي هي من الأعمال التي قد لا يدرك الناس آثارها في نفوسهم والغايات التي يمكن أن تنتهي إليها من تصديق وحدثهم فنبههم إليها و حذرهم منها بما هو موصوف به صلى الله عليه وسلم من الرحمة بأمرته و الرأفة عليهم.

ومن ذلك هذا الحديث الذي استهللنا بذكره في حديثنا هذا وهو قوله صلى الله عليه وسلم « لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ».

فقد ابتدأ هذا الحديث بصيغ نهى متعددة متعاقبة هي أربع صيغ جاء اشتقاقها على مثال بناء واحد وهو بناء فعل النهي من صيغة تفاعل يتفاعل التي هي دالة على الأمر الذي يقع بالتقابل بين الطرفين وأجراها صلى الله عليه وسلم على حكم واحد حتى في الاكتفاء عن إحدى التاءين بالأخرى من تاء التفاعل وتاء المضارع فقال صلى الله عليه وسلم « لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ». وأتى بهذه الصيغ متعاقبة كذلك متشابهة على نظام واحد في الاشتقاق وعلى اتباع للقريب منها بقريبه حتى يحصل التجانس التام لأمر أولها الحرص على العلق بالآذان لأن إيراد هذه الكلمات على ما هي عليه بما فيها من التجانس و

بما انتظمت عليه من الانتظام يكون معيناً على علوقها بالأذهان شأن الكلام السلس الرقيق الذي يعلق بالأذهان علوقاً أسرع من علوق غيره. وثانياً لأن يبرز حسياً المعنى الاعتباري الذي هو متكون بالترايط والتسلسل الذي بين هذه الأخلاق بعضها مع بعض وهي عدم التحاسد وعدم التنافر وعدم التباض وعدم التدابر.

فكما أن الصيغ جاءت منتظمة متسلسلة فكذلك المعاني هي منتظمة ومتسلسلة بمعنى أن كل نهي من هذه الأمور التي نهي عنها هو مرتبط بالأمر الآخر الذي نهي عنه لأنها تصدر عن دواعٍ واحدة ويتفرع بعضها عن بعض.

فنهى صلى الله عليه وسلم عن التحاسد ومعلوم أن التحاسد داء نفسي لأنه عبارة عن ألم يحصل للنفس الشريرة لرؤية غيرها في نعمة بدون أن يكون ذلك الغير قد آذاها ولا أضربها وإنما يبدو شر النفس وأثر النزعة الشيطانية في أنها تتألم لرؤية غيرها في خير. ولذلك فإنها تصبح حريصة على زوال تلك النعمة حتى إنها ترتكب لذلك الوسائل الإجرامية ولذلك فإن الله تعالى لقننا أن نستعيز من شر الحاسدين فقال تعالى « ومن شر حاسد إذا حسد ».

وأما التناجش فإنما هو تفاعل من النجش بالنون والجيم والشين والنجش إنما هو عبارة عن الزيادة في السلعة عند النداء عليها لا على الحقيقة لرغبة فيها أو ليشترها ولكن ليشط على الذي يريد أن يشتريها ليرفع ثمنها بطريقة التحيل وهذا لا يخفى أنه أمر مبني على التحيل و مبني على الإضرار بالغير بدون منفعة للذي تولى ذلك العمل. فهو من السلوك المبني على البغضاء و المبني على الكيد و المبني على الحسد لأن الذي يتولى هذا العمل الشنيع إنما يكون حافزاً لغيره على تحصيله على تلك البضاعة بالثمن الذي يحصل عليها به فيريد أن يحمله على أن لا

يحصل عليها أبدا لعجزه أو أن لا يحصل عليها إلا بضمن باهض مجحف به. ولذلك جعل النبي صلى الله عليه وسلم هذا العمل مظهرا من مظاهر الإخلال بالأخوة مثل التحاسد وأتى به بعد التحاسد منسجما معه في قوله صلى الله عليه وسلم «لا تحاسدوا ولا تناجشوا». إشارة بالتناسب اللفظي إلى التناسب المعنوي الذي بين هذين العملين الناقصين الجائرين ثم نهى صلى الله عليه وسلم عن التباغض، والتباغض هو اسم فاعل من البغض الذي هو من بغض يبغض بمعنى كره الشيء ولم يرق له أصل وجوده و تمنى أن لا يراه ولذلك يعبر عن انصراف الإنسان على الإنسان و عدم ميل الطبع إلى الطبع بالبغضاء و يقال أن فلانا بغيض لفلان بمعنى أنه لا يحبه لأنه قد تكون لديه طبع يكره ذلك الشخص من حيث وجوده.

أما التدابر فقد بينه مالك رضي الله عنه في الموطأ بأنه عبارة عن إعراض عن أخيك المسلم فتدبر عنه بوجهك و هذا فيه من الأذى و فيه من بطلان التعاون لأن الناس إذا أقبل بعضهم على بعض و نظر بعضهم إلى بعض و ساروا في طريق واحدة استطاعوا أن يتعاونوا و أن ينتجوا الخير بتعاونهم فإذا تدابروا و ولى كل واحد منهم ظهره للآخر ولم يقبل عليه فإنهم قد تفرقوا وتباغضوا و لأجل ذلك فإن التدابر الذي جاء بعد التباغض هو أثر من آثاره كما إن التناجش الذي جاء بعد التحاسد هو أثر من آثاره أيضا.

ثم قال صلى الله عليه وسلم «ولا يبيع بعضكم على بيع بعض» ومعنى «على» هذا الزيادة على البيع بمعنى إبرام بيع ثان بعد انعقاد البيع الأول. وهذا أمر يرجع إلى الإخلال بما هو واجب بين المسلمين بعضهم مع بعض من معنى التسامح وطيب النفس وترك المزاحمة وترك المنافسة ولذلك ورد في الحديث الآخر عن أبي هريرة رضي الله عنه أيضا صيغة «ولا تنافسوا». فإن معنى لا يبيع بعضكم على بيع بعض راجع إلى معنى

«ولا تنافسوا». ومعنى «بيع البعض على بيع البعض» أن الإنسان بعد أن يبيع لأخيه شيئاً يأتي أخ آخر من المسلمين فيحاول أن يشتري نفس ذلك الشيء ويحمله على أن يرجع في العقدة التي عقدها لأجل أن يبيع له تلك البيعة من جديد وهذا أمر فيه من الغش والغدر وحرص على الأنانية والاستئثار ما لا ينبغي أن يكون بين أخوين. ولذلك فإن النبي صلى الله عليه وسلم كما نهى في هذا الحديث عن أن يبيع بعضنا على بيع بعض نهى في هذا الحديث الآخر أيضاً أن يخطب أحداً على خطبة أخيه وذلك في خطبه الزواج، بمعنى إن الشخص إذا ركن إلى زوجة واتفق معها أو مع ذويها على أن يتزوج بها فإن ذلك يجعل خطبتها من غيره محرمة ولو لم ينعقد العقد، لأن مجرد التراكن والاتفاق والرضى والنية على العقد بالركون والتراضي يجعل الذي أتى مؤذياً للذي تراكن التراكن الأول ومنافساً له كأنه يريد أن يختطف شيئاً منه لأجل أن يستأثر به هو دونه ولأجل ذلك نهى عن خطبة أحد على خطبة أخيه كما نهى عن بيعه على بيعه أو عن صونه على صونه كما في الحديث الآخر.

وبهذا يتبين لنا أن الحديث قد اشتمل على خمسة أمور منهى عنها :

أمران نفسيان وهما التحاسد والتباغض.

وأمران عمليان وهما التناجس والتدابير.

وأمر مفرد هو أمر عملي يعنون عن داء نفسي وهو بيع بعض على بعض.

ووقع تنسيق هذه النواهي باتباع كل أمر نفسي بأمر عملي فقيل : لا تحاسدوا و لا تناجشوا و لا تباغضوا و لا تدابروا ثم اتبع ذلك بالنهاي عن بيع بعض على بيع بعض لأن الأمور الأربعة الأولى إنما تتحقق بين طرفين فقط فالتحاسد يقتضي حاسداً ومحسوداً والتباغض يقتضي باغضاً

ومبغضا والتناجش يقتضي مزيدا ومزيذا عليه والتدابير يقتضي معرضا ومعرضا عنه.

أما الأمر الخامس وهو بيع البعض على بيع البعض فإنه يقتضي اشتراك ثلاثة وبذلك يكون فيه معنى من الأذى الزائد لأنه أذى مبني على تدبير وتآمر لأنه يأتي إلى صاحب السلعة المباعة فيريد أن يحمله على الرجوع في بيعه وبذلك يتعاون هو وصاحب السلعة على الأذى بالغير فيكون هذا التعاون تعاوناً ذمياً كما قال الله تعالى : « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان ».

ثم قال صلى الله عليه وسلم « وكونوا عباد الله إخوانا » فقلوه صلى الله عليه وسلم « عباد الله » يجوز أن يكون نداء متوسطاً بين اسم كان وخبرها وكأنه قال : كونوا يا عباد الله على تقدير حرف النداء إخوانا ويكون خبر كان قوله إخوانا . ويجوز أن يكون هو خبر كان ويكون صلى الله عليه وسلم قد أمر الناس أن يكونوا عباد الله بمعنى أن يوقنوا بهذا وأن يسيروا على مقتضاه . ثم أتى بكلمة « إخوانا » بدلا من قوله « عباد الله » الذي هو خبر كان . وقد أشير بهذا إلى أن الشعور بعبودية الله تعالى تقتضي أن يكون الشاعر بها مؤاخيا للذين يشعرون معه نفس ذلك الشعور : المسلم أخ المسلم فهذا الإستئناف أريد به تقرير وجه النهي عن أن يسير المسلم مع المسلم على ما نهى عنه أولا في قوله صلى الله عليه وسلم « لا تحاسدوا ولا تناجشوا » وأريد منه بيان الوجه الذي من أجله أمر المسلمين أن يكونوا إخوانا أخوة مستمدة من شعورهم بعبوديتهم لله تعالى . فقال صلى الله عليه وسلم « المسلم أخ المسلم » ولذلك فرّع من هذا الجملة الموالية وهي قوله صلى الله عليه وسلم « لا يظلمه ولا يخذله » فكان قوله « المسلم أخ المسلم » واقعا بين طرفي الكلام موقعا بديعا لأنه جاء مجيء التأكيد والتعليل للكلام الأول كأنه قيل لماذا لا نتحاسد ولا نتناجش ولا نتباغض ولا نتدابر ولا يزيد بعضنا على بعض أو لا يبيع

بعضاً على بيع بعض. فنبه أن ذلك لأننا إخوة ولأن إخواننا من يقيمتنا بعبوديتنا لله تعالى فإذا أيقنا بذلك لزم أن نمتنع عن هذه الأعمال فكان تعليلاً لاحقاً للكلام السابق، ثم كان واقعاً موقع التقديم و التمهيد للكلام اللاحق وهو قوله صلى الله عليه وسلم « لا يظلمه ولا يخذله » فإن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر خبراً آيلاً إلى معنى النهي من باب استعمال الخبر في معنى الإنشاء فقال إن المسلم لما كان أخاً للمسلم فإنه ينبغي أن يكون على هذه الكيفية يعني أن يكون مخبراً عنه بأنه لا يظلمه والظلم هو ما يناسي العدل وأن يكون مخبراً عنه بأنه لا يظلمه والظلم هو ما ينافي العدل وأن يكون مخبراً عنه بأنه لا يخذله والخذلان هو ما يناسي النصر. ولذلك فإن المسلم لما كان أخاً للمسلم يجب عليه بمقتضى كونه أخاً له في عبوديته لله تعالى أن يسير معه على نظام العدل وعلى نظام التناصر وأنه إذا لم يعدل معه وإذا لم ينصره فقد أخل بالأخوة وإذا أخل بالأخوة فإنه يوشك أن يخل بالاسلام لأن الأخوة آتية من الإسلام : المسلم أخ المسلم لا يظلمه ولا يخذله فإذا ظلمه فليس بأخيه وإذا أصبح معاملاً على أنه ليس بأخيه فقد أصبح ذلك آيلاً إلى أنه يريد أن ينسلخ عن الرابطة الإسلامية لأنه لو أيقن برابطة الإسلام لاعتبر أن أخوة المسلم تمنعه من الظلم وتمنعه من الخذلان.

والخذلان لما كان ضد النصر فإن النهي عنه يقتضي الأمر بتناصر المسلمين في ما بين بعضهم وبعض وهذا النصر ينبغي أن يكون في جميع الحالات وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » ولكن معنى هذا النصر ينبغي أن يفهم على حقيقته وذلك بتحكيم العصور الأولى والمبادئ المسلمة التي أقيمت عليها الشريعة الإسلامية. فمعلوم أن الله ينهى عن الظلم وقد تكررت الآيات التي تنهى عن الظلم وتشنع به وأن الله تعالى يأمر بالعدل ولذلك فإن الأخ المظلوم إذا انتصرنا إليه فإنما ننتصر إليه لنرد الظلم ونقر العدل وأما الأخ

الظالم فانتصارنا له لا يكون على معنى إعانته على الظلم لأننا لو أعناه على الظلم كنا قد أخللنا بالأخوة الرابطة بيننا وبينه. لأن الأخوة تقتضي التناصر وتقتضي حرص الأخ على إيصال الخير لأخيه وتقتضي أن يحب الأخ لأخيه ما يحب لنفسه.

ولذلك فليس من المحتمل أن يكون الأمر بنصرة الظالم على معنى إعانته على الظلم وإنما الأمر بذلك على معنى أنه ينصره على نفسه الأمانة بالسوء ويرده إلى طريق الخير ويحمله على التزام ما فيه الخير وعلى الكف عما لا خير فيه وذلك هو حقيقة النصر له لأنه إذا رآه مظلوما دفع عنه الظلم المسلط عليه من الغير. وإذا رآه ظالما دفع عنه الظلم النابع من نفسه.

فالنصرة تكون في جميع الحالات لرد الظلم الآتي من طرف آخر. وأما الظلم الذي هو صادر منه فالمسلم منتصب بمقتضى هذا لأن يقيم العدل ولأن يرد الظلم ولأن ينصر المسلم على الإسلام وعلى الحقيقة وعلى الصلاح مما أمر الله تعالى به لا أن ينصره عما نهى الله تعالى عنه من الفحشاء والمنكر والبغي. وهذا المعنى هو الذي حذر بمقتضاه النبي صلى الله عليه وسلم من عصبية الجاهلية أو من حمية الجاهلية حيث كان الناس يتناصرون للأشخاص لا للفضائل. فعرفنا أن النصر ينبغي أن يكون للمسلم من حيث كونه مسلما أي بإعانته على توطيد عقائد الإسلام وإقامة شرائع الإسلام، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم « التقوى هاهنا » وأشار إلى صدره حيث أراد أن يعرف أن التقوى ليست في ظواهر الأعمال وإنما هي فيما ترتبط به ظواهر الأعمال من العقائد.

وإنما هو مشار به إلى ذلك المكان على معنى الكناية يعني إن التقوى ليست في الأعمال الظاهرة وإنما هي في المدارك الذهنية والعوامل النفسية التي هي خفية وليست ظاهرة فأشار بقوله « هاهنا » إلى معنى

خفي يعني أن التقوى في الباطن الذي يتصرف في الأعمال و ليست في الأعمال الظاهرة بذاتها. وبذلك نبه المسلمين إلى أنه لا ينبغي لهم أن يكتفوا فيما بين بعضهم وبعض بحسن المعاملة أو بالكف عن الأذى حتى يكون المسلم مجافيا للمسلمين متنكرا لهم يقول إنني لم أؤذ مسلما و لم أفعل معه شيئا مما نهى عنه ولكنني مع ذلك لا أريد أن أخالفهم و لا أريد أن أطمئن إليهم. وهو الداء الذي كثيرا ما يتسرب إلى النفوس مما يحبب إلى المؤمنين أحيانا أن يتركوا عيشة الجماعات الإسلامية فينعزلوا عنها أو ينغمسوا في الحياة في جماعات أخرى معتقدين أنه حين حمى الناس من إيلائته وحمى نفسه من إيلائتهم فقد تعامل معهم بالحسنى والعدل التي أمر الله بها النبي صلى الله عليه وسلم شرا عظيما يرجع إلى شعور المسلم النفساني نحو أخيه المسلم بقوله «بحسب المسلم من الشر أن يحقر أخاه المسلم» يعني يكفي المسلم شرا بمعنى أن هذا شر عظيم ليس وراءه شر أن تكون نفسه مشتملة على احتقار مسلم أو من باب أولى على احتقار جماعة المسلمين وإن كان لا يؤذيهم و لا يناجشهم ولا يدابرهم ولا يبيع على بيعهم فإنه ينبغي أن يكون لهم في باطن نفسه مشتملا على الوفاء وعلى المودة وعلى الحرص على التعامل معهم والاندماج فيهم لا على الإنسلاخ عنهم واعتزالهم.

و هذا إنما يكون مبنيا على تقرير المعنى الذي ابتدأنا بتقريره وهو اعتقاد التكافؤ بين المسلمين و قد بين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك في حديثه في قوله صلى الله عليه وسلم «المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهو يد على من سواهم» فأكد النبي صلى الله عليه وسلم هذا الشعور من المسلم بكفاءة المسلم له وبين أن الشر العظيم الذي ينبغي أن يجنب منه المسلم نفسه هو أن يعتقد إن المسلم الآخر دونه وأن يحتقره لأمر من دواعي الاحتقار التي قلنا إن العقيدة بنيت على إقتراحها من اختلاف الانساب واختلاف الألوان أو اختلاف الطبقات أو

اختلاف الحظوظ من الرزق إلى غير ذلك. ثم قال صلى الله عليه وسلم «كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه» فأتى بالكل مضافاً إلى المسلم ثم بعد ذلك أبدل من هذا الكل بدل اكتمال قوله صلى الله عليه وسلم دمه وماله وعرضه ليبين أن المسلم في الحقيقة ليس إلا هذه الأمور، أن المسلم ليس ذات المسلم المجردة عن حظوظه وعن حقوقه ولكن المسلم إنما يتجلى في هذه الأمور التي أولها وجوده وثانيها حظه من الحياة الإنسانية وهو معنى الحرية وثالثها كرامته فينبغي أن يكون حافظاً للمسلم في جميع المعاني الحسية والاعتبارية أعني إنه يحترم دم المسلم وذلك معنى النهي عن القتل والنهي عن القتال ويحترم مال المسلم بمعنى أنه يمكنه من حرية التصرف فيما أعطاه الله تعالى من رزق وما يمكن له من حق التصرف بمقتضى ما شرع من الأحكام الراجعة إلى تصرف الناس في الأموال والحقوق. فلا يعتدي عليه ولا يتعامل معه معاملة فاسدة يستحل بها ماله بغير وجه شرعي. كما قال صلى الله عليه وسلم بما يأكل أحدكم مال أخيه ولا يتحيل عليه في المال والمعاملة وأن يحميه في عرضه وذلك هو معنى الكرامة بأن لا يضره بما يكره وأن لا يغتابه. قال الله تعالى: «ولا يغتب بعضكم بعضاً» وعبر عن هذه الأمور بأنها حرام والحرام هو بمعنى الشيء الذي أعطاه الله تعالى من حرمة ذاته العلية ما يقتضي منع الناس عن المساس به ولذلك قال «كل المسلم على المسلم حرام» ثم فصل ذلك بطريق البديلية ثم قال «دمه وماله وعرضه» يعني أن دم المسلم على المسلم حرام ومال المسلم على المسلم حرام إلا بوجهه وعرض المسلم على المسلم حرام بمعنى أن الله تعالى حرم هذه وجعلها حرماً لا يمس لأن من مس بها فقد اعتدى على ما أراد الله تعالى أن لا يمس به ولذلك فإن الإنسان يحسن معاملة أخيه المسلم لأجل أن الله تعالى حرم معاملته على غير وجه الإحسان لا لأجل وجهه هو ولو كان

هو قد أتى معه من الشر ما يقتضي أن يرد إليه ذلك الشر لولا أن الله تعالى حرم دم المسلم وماله وعرضه.

هذا هو الذي أكده النبي صلى الله عليه وسلم في آخر وصاياه لأمته وذلك ما ورد في خطبة حجة الوداع بقوله صلى الله عليه وسلم «إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا» وقد جاء العرض منتهية به هذه الوصية موقوفا عليه إظهار الإهتمام به لأن الأمر الذي يؤخر لأجل أن يكون واقعا في مقطع الكلام هو الأمر الذي ينبغي أن يكون متعلقا به من طرف المتكلم اهتمام زائد وذلك ما يعبر عنه في علم البديع ببراعة المقطع فكما أن الشئ المهم ينبغي أن يكون مقدما وذلك ما يعبر عنه ببراعة الاستهلال ينبغي أن يكون الشئ المهم مؤخرا موقوفا عليه وذلك ما يعبر عنه ببراعة المقطع. وكثيرا ما قدم في القرآن العظيم ما حقه التأخير وآخر ما حقه التقديم لأجل أن يقع الوقف على ذلك المؤخر فيكون ذلك أبرز للاهتمام به وأشد في المحافظة على الوصية به. ولذلك فإن العرض آخر هنا لأن الناس يحترمون الدماء ويحترمون الأموال ولكنهم لا يشعرون بما يتصرف إلى نفوسهم من الوسواس الشيطاني الذي يهون عندهم تناول الأعراض. ففي حديث الترمذي عن معاذ بن جبل رضي الله عنه أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله «أخبرني بعمل يدخلني الجنة ويبعدني عن النار» فأعطاه النبي صلى الله عليه وسلم وصايا ثم قال له في آخر وصاياه «ألا أخبرك برأس الأمر وعموده وذروة سنامه» فأخذ بلسانه فيما قال «كف عليك هذا» قلت «يا رسول الله وأنا لمؤاخذون بما نتكلم به؟» قال «ثكلتك أمك و هل يكب الناس في النار على وجوههم إلا حصائد ألسنتهم».

ويقدر ما يحطّ اللسان من شأن صاحبه، بقدر ما يرفعه ويبلغ به
إلى أعلى الدرجات كما أنبأ بذلك حديث : "كلمتان حبيبتان إلى الرحمن،
خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان : سبحان الله وبحمده سبحان الله
العظيم".

موقف الدّين من العلم والأخلاق

باسم الله الرحمان الرحيم

وصلّى الله على سيّدنا ومولانا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم

قد جعلنا عنوان هذه المحاضرة هكذا : "الدّين" ولم نقل الأديان بصفة عامّة، ولم نخصّص دين الإسلام بصورة واضحة في التّخصيص. وذلك لأنّنا لا نعتبر الدّين إلّا واحداً غير متجزّئ. ولا نعتبر اختلاف الأديان إلّا نتيجة عوارض طرأت على الجوهر الموحد الذي هو النور الإلهي المشعّ الذي ما كان ينبغي له أن يتعدد ولا يختلف.

ولقد جاء الإسلام يدعو بهذه الدّعوة، وينادي بالنّاس إلى توحيد منهجهم الدينيّ الاعتقادي.

فكلمة القرآن العظيم جاءت بقوله تعالى : "قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى ابراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النّبيّون من ربّهم لا نفرّق بين أحد منهم ونحن له مسلمون".

وكذلك جاءت كلمة القرآن تنبّه على أن الأديان لم تختلف إلّا بما مازج بعضها من أمور ليست آتية من جوهر الدّين. فإنّ الحقّ الدينيّ الأصيل الصّميم لا يختلف ولا يمكن أن يختلف. وذلك هو الدين القيم المبرراً عن الضّلال وعن الباطل.

وإذا كان الاختلاف قد وقع بين الناس، فإنما اختلف الناس بما أدخلوا على الحق من صبغ الباطل التي لا يسته، وإلا فإنهم لو تمسكوا بالحق واطرحوا زيوف الباطل لما نشأ بينهم الاختلاف، لأن الحق لا يختلف فيه ولأن الباطل لا يتفق عليه ذلك هو الدين القيم.

وقد جاء القرآن من جهة ثالثة يدعو إلى تمحيص هاتين الماهيتين المختلطتين المتداخلتين :

- ماهية الحق الموحد الذي لا يختلف،

- وماهية الباطل الذي اختلف فيه الناس وتفرقوا فيه شيعا وقددا. فضرب المثل بالسيل الذي يحتمل زيدا رابيا، ودعا المدركين المتبصرين من أولي الألباب إلى أن يؤمنوا بأن الزبد يذهب جفاء، وأن ما ينفع الناس هو الذي يمكث في الارض.

وبذلك نادى الدعوة الاسلامية بتجديد المدلول الديني. ودعت أهل الاديان قاطبة إلى أن يضعوا أديانهم في صعيد التسوية والاتحاد، وأن يجعلوا المدارك الإنسانية الفطرية، والعقل الإنساني السليم المجرّد المرجع الذي يرجعون اليه، وأن يجردوا عقائدهم من الأهواء والأباطيل التي مزجتها فكانت حائلة بينهم وبين إدراك الحق باعتبار اختلاطه بما مزجه وما ران عليه من الأباطيل.

وكذلك جاءت دعوة الاسلام تضع العقائد والتقاليد ومقاييس الخير والشرّ وضعا جديدا يجعلها كلّها خاضعة لحكم جديد، هو حكم الفطرة الإنسانية السليمة، والعقل الإنساني الصحيح المجرّد، والإدراك الإنساني المنزه عن الهوى، المعصوم عن الباطل.

فإذا بالعقائد تشتمل على أوثان منصوبة معبودة بغير حق، وشركاء أشركهم الناس مع الله في العبادة وفي واجب التقديس والاتباع، وتشتمل على التطيّر وعلى السحر وعلى الكهانة. فدعاهم إلى أن يجردوا

العقائد من جميع هذه المداخلات. ووجد التقاليد مبنية على تقديس الماضي، وعلى التعلق بما درج عليه الآباء، وعلى المحافظة على العوائد بدون تفرقة بين صحيحها وفاسدها رشيدها وباطلها. فدعاهم إلى أن يسلطوا ميزان المدارك الإنسانية الفطرية على تقاليدهم.

ووجد مقاييس الخير والشر والفضيلة والرذيلة مبنية على معان وهمية من الحمية والعصبية والقوة والنخوة والفتوة وأخذ الثأر وأمثالها. فدعاهم أيضا إلى أن يسلطوا مقياسا جديدا يزنون به هذه المقاييس البالية حتى يتبين لهم أن فيما ظنوه خيرا ما ليس بخير وأن فيما ظنوه شرا ما ليس بشرا وإنما هو الخير.

وعلى ذلك جاءت الدعوة الإسلامية تحمل حملة واحدة في دفعة واحدة على جميع ما كان عليه الناس يومئذ من عقائد وتقاليد ومقاييس للخير والشر. ولم تجيء هذه الدعوة لتخرج الناس عن عقائدهم بالكره والعنف، ولا لتزيل تقاليدهم، ولا لتزيل معنى الخير والشر. ولكنها جاءت تدعوهم إلى أن يتأملوا وينظروا : هل فيما اعتبروه عقيدة ما يصح أن يكون عقيدة حقاً ؟ وهل فيما اعتبروه تقليدا ما هو جدير بأن يؤخذ به وأن يحافظ عليه ؟ وهل فيما اعتبروه خيرا ما هو خير في نظر الحق ؟ وهل فيما اعتبروه شرا ما هو شر في نظر الحق ؟

وبذلك كانت حملة الإسلام حملة موحدة في دفعة واحدة على جميع ما كان يؤخذ به البشر من عقائد وتقاليد ومقاييس للخير والشر.

ولأجل دعم هذه الحملة وسوق الناس إلى هذا الموقف الصعب الذي نادى به الإسلام اليه، وهو موقف النظر المجدد في جميع ما كان عندهم من العقائد والتقاليد ومقاييس الخير والشر، فإنه اتجه إلى ابتداء البحث في الأمور كلها من أساسها. فوجه الناس إلى نظر جديد في الوجود المطلق من حيث هو وجود مطلق. ووضع الطبيعة وما وراء الطبيعة

والإنسان الذي يعيش بين الطبيعة وبين ما وراء الطبيعة، وضع هذه العناصر الأساسية الثلاثة موضع النظر والبحث الاساسي الجديد حتّى يتبيّن الحق من الباطل، وحتّى يتبيّن ما ينفع الناس من الزبد الذي ينبغي أن يذهب جفاء.

ولأجل التّوصل إلى ادراك هذه العناصر التي هي الطبيعة وما وراء الطبيعة والإنسان، فإن الاسلام طلب قبل كلّ شيء من جميع المنتصين إلى دعوته والمصيغين اليها، طلب منهم المعرفة، طلب منهم أن يعرفوا، أن يعرفوا الطبيعة وأن يعرفوا ما وراء الطبيعة، وأن يعرفوا أنفسهم، أن يعرف الإنسان نفسه في موقفه من الطبيعة ومّا وراء الطبيعة.

ولما كانت المعرفة التي طلبها الإسلام من الناس معرفة من شأنها أن تتّجه بهم إلى غاية جديدة، هي غاية يراد منها أن تصحّح أخطاءهم، وأن تطهّر عقائدهم وأن تنزّه تقاليدهم، وأن تصحّح في نفوسهم وأفكارهم مقاييس الخير والشرّ، فإنّه اضطرّ إلى أن يخطط لهذه المعرفة المطلوبة منهجا فجاء الإسلام يخطط منهجا جديدا للمعرفة. وهو المنهج الذي رآته الدّعوة الإسلامية حقيقا بأن يؤلف بين هذه المختلفات.

فما جاء الإسلام إلّا ليدعو الناس إلى التّوحيد، إلى توحيد أنفسهم قبل توحيد ديانتهم. ولا يستطيع هذا التوحيد إلّا بإزالة ما هو من دواعي الاختلاف من الأوهام والأباطيل، وبإقرار ما هو من دواعي الاتحاد والاتفاق من الحقائق الثّابتة التي لا نزاع فيها.

فخطّط منهج المعرفة على هذا التخطيط الجديد. خطّط هذا المنهج منهجا حقيقا بأن يؤلف بين المختلفات، وأن يوقف النّاس على الحقائق التي لا اختلاف فيها، وأن يقنعهم بأنّ ما وراء تلك الحقائق، التي لا

اختلاف فيها، أوهام وأباطيل وأضاليل هي التي باختلافها اختلف الناس
وبتباينها تفرّق الناس. وماذا بعد الحقّ إلا الضلال !

وجعلت الدعوة الاسلامية قوام هذا المنهج من المعرفة - قوامه
الاصليّ الأساسيّ - إنّما هو الادراك الحسيّ. ولما جعل الإسلام الادراك
الحسيّ قواماً أساسياً لمنهج المعرفة الذي خطّطه ودعا اليه، فإنه قد اتّبع
بذلك المنهج النظريّ الحكيم الذي يعرف بمنهج الواقعيّة.

فالدعوة الاسلامية دعوة واقعيّة. ولذلك كان أصل الأصول في
جميع العقائد الإسلامية إنّما هو خلاف السفسطائيّة ونقض مقالاتها
ومذاهبها وآرائها. لأنّ الدعوة التي يدعو الإسلام اليها، والمعرفة التي
يريد من الناس أن يسيروا على منهجها حتّى يدركوا الحق ويعرفوا الخير
وينبذوا الشرّ، إنّما هي معرفة واقعيّة لا سفسطائيّة.

ولذلك بُنيت النظرة الإسلامية إلى الوجود على أن الأشياء التي
يتألّف الوجود منها هي أشياء ذات حقيقة ثابتة غير مختلفة وغير
متخلّفة. وأنّ إدراك هذه الحقائق التي هي حقائق الأشياء الثابتة إنّما
يكون أولاً وقبل كلّ شيء بالحسّ، وبتسليط الإدراك الحسيّ على
المحسوسات وتوجيهه إلى ملاحظتها حتّى لا تكون المحسوسات مارة أمام
الحواسّ، والحواسّ غافلة عن إدراكها وتسجيلها.

ثمّ جعل الحسّ مطيّة إلى الادراك الفكريّ، إلى الادراك العقليّ
المجرّد. وبذلك وصل بين الحسّ والعقل.

فكانت الواقعيّة الاسلامية في وصلها بين الحواسّ والمعقولات،
وبين الماديّات والمجرّدات، واقعيّة مخالفة لمذاهب الواقعيّة اليونانية
القديمة، لأنّ الواقعيّة اليونانية كانت مختلفة متشعّبة بين واقعيّة عقلية،
واقعيّة حاسية، وواقعيّة مثالية.

فلما جاء الإسلام يصل بين الحسّ والعقل، فإنّه جاء يقيم واقعيتّه على مثال جديد لا عهد للواقعيّة اليونانيّة به من قبل.

وهذه الواقعيّة الاسلاميّة هي غير الواقعيّة العقليّة لأنّها تثبت الإدراك الحسيّ، وغير الواقعيّة الحاسيّة لأنّها تثبت الإدراك العقليّ، في حال أن الواقعيّة العقليّة اليونانيّة لا تثبت الإدراك الحسيّ، والواقعيّة الحاسيّة اليونانيّة لا تثبت الإدراك العقليّ.

فبجمع الإسلام بين الحسّ والعقل خالف الواقعيّة الحاسيّة والواقعيّة العقليّة. ثمّ إنه بالجمع بين الحاسيّة والعقليّة خالف بالطبع الواقعيّة المثاليّة التي ترى أنّ حقائق الأشياء ليست في الوجود المدرك لا بالحسّ ولا بالعقل، وأنّ حقائق الأشياء إنّما هي في عالم خارج هذا العالم، وأنه لا يصل إلى العالم إلا أشباحها أو ظلالها أو لمحات وأقباس من أنوارها فقط.

فكان هذا المنهج الجديد في المعرفة منهجاً واقعياً مخالفاً لمناهج الواقعيّة اليونانيّة لأنّه منهج واقعيّة عقليّة حاسيّة تثبت بين المادة وبين المجرّد.

وإذا اتخذ من الحسّ مطيّة إلى ادراك الفكر، فإنّه قد استعمل كلمة "النظر" في ذلك الاستعمال العجيب الذي ساعد عليه الاشتراك الوضعيّ أو الحاصل بالاستعمال في كلمة "النظر" فأصبح "النظر" في دعوة الاسلام يتناول نظرين :

- نظراً ظاهراً هو موضوع المدركات الحسيّة،

- ونظراً باطناً هو موضع المدركات العقليّة. ودعا الناس على الإجمال إلى أن ينظروا، ثمّ وجههم إلى ميادين النظر ومجالاته بين الحسّي الذي نبّههم إلى مشاهدته على الطريق المستقيم، والعقليّ الذي قادهم إلى طريق استخراجهم من المشاهدة الحسيّة.

وبذلك تقوى العقل بهذه الدعوة قوة عظيمة لا عهد له بها من قبل، لأنّ العقل كان يقدح في إدراكه بما هو عليه من التجرد، وبما هو عليه من الانعزال عن الواقع الحسي.

فلما جاءت هذه الدعوة الجديدة تصل بين العقل والحس، فإنّها اعطت الحسّ شرفاً بأنّ مدركاته مطيئة للمدركات العقلية. واعطت المدركات العقلية قوة بأنّها تستند إلى المدركات الحسية التي قلما يتنازع الناس فيها أو ينكرونها.

وبذلك مكّنت هذه الدعوة للعقل سلطاناً مطلقاً على جميع القوى الذهنية الإنسانية. فليس هناك من إدراك موثوق به ولا معتد به إلا إذا كان مؤيداً بإدراك العقل وخاضعاً لسلطان العقل.

وهذا العقل الذي اعطته الدعوة الإسلامية القوة المطلقة، إنّما هو موهبة مشاعة بين جميع البشر على ما بينهم من الخلاف، وقوة متّحدة بين جميع النفوس الإنسانية على ما بين بعضها وبعض من تباعد في الإدراكات وتباين في المواقف. فلما كنا مختلفين في مواقفنا، متباينين في ادراكاتنا وأحكامنا. وكانت عندنا قوة مشاعة بين جميعنا، وهي قوة العقل، فلم لا نتحاكم اليها ؟ ولم لا نعطيها القول الفصل في كلّ ما نحن مختلفون فيه ؟

وعلى ذلك وجه الاسلام البشر جميعاً إلى أن يؤولوا إلى كلمة سواء بين بعضهم وبعض. وهي أن يضعوا جميعاً عقائدهم وأخلاقهم وتقاليدهم تحت ميزان العقل.

فما أقرّه العقل بمقاييسه كان مقبولا في العقائد والأخلاق والتقاليد. وما لم يقرّه العقل بمقاييسه كان منبوذاً كذلك في النواحي الثلاث : العقائد والأخلاق والتقاليد. وعلى ذلك فإنّ المسلّمات والموهومات والمقدّسات والمكرّمات والمأثورات قد هدمت جميعاً في ضربة

واحدة. وأصبحت جميع عقائد الناس وخلقهم وتقاليدهم خاضعة كلها لحكم العقل الذي لم يُبق شيئاً مسلماً إلا بعد أن يفحصه ويختبره ويجربّه ويحكم له أو عليه.

وكذلك تُمّت المساواة في هذه الدّعوة التي هدمت المسلّمات والمأثورات بين العقيدة والسلوك على ما كان بينهما من تنافر ونشاز عند الامم القديمة. فكم من حكيم كان يعتقد عقيدة لا يسلك بمقتضاها. وكم من بطل من الابطال كان يسلك سلوكاً يعترف بأن عقيدته لا تؤيّده، وأنّه ليس بمستطيع أن يعتقد صواب ذلك السلوك.

فجاء الميزان الموحد الجديد، وهو ميزان العقل، يفرض على العقيدة أن تكون سلوكيّة، أي أن تكون ذات أثر عمليّ، وأن تكون عنصراً فعّالاً في حياة الإنسان. ويفرض على السلوك أن يكون اعتقادياً، بحيث إنّ الإنسان يلزمه أن لا يسلك ما لا يعتقد أنّه حقّ، ويلزمه أن يسلك ما يعتقد أنّه حقّ.

ولما سوّى بين هذين العنصرين : وهما عنصر العقيدة وعنصر السلوك، وربطهما معا بالفكر الذي هو الحاكم والميزان والقسطاس، فإن المنهج في المعرفة الذي دعا اليه الإسلام قد أصبح من هذه الناحية مخالفاً للنظريّات الحكميّة التي تقول بالمدارك التلقائية، وذلك مثل نظريّات الاشراق الإفلاطوني التي تقول : إنّ معرفة الحقائق تقع بفيض من النور الذي يقذفه عالم المثال على عالم المادة.

وكذلك جاء هذا المنهج في المعرفة مخالفاً للمناهج الحديثة في المعرفة التي تقرّ نظريّة الواردات المباشرة من الضمير التي هي نظريّة BERGSON ، وتسدّ باب الاعتراف بالإلهام، لأنّ النّظريّة الاسلاميّة اقيمت على أنّ الإلهام ليس من اسباب المعرفة.

فذلك الحاصل الإلهامي الذي يقول به BERGSON، والذي يترجمه الاستاذ المرحوم أحمد أمين باللغة L'intuition هو في حقيقة الأمر باب معطل وطريق مسدود لا تؤمن مناهج المعرفة التي أقرها الإسلام بأنه يمكن أن يكون من طرق تحصيل المعارف الموثوق بها.

وعلى ذلك تنكبت نظرية المعرفة الإسلامية منهج الإشراق الإفلاطوني كما تنكبت نظرية BERGSON في الحاصل الإلهامي، وكما تنكبت نظرية الواردات المباشرة من الضمير Les données immédiates de la conscience، وبنيت على هذه الحقيقة البسيطة التي وإن كانت بسيطة فإن الوصول إليها صعب، لأنها من أقصى السهل الممتنع، وهي الحقيقة القائلة بأن كل واقع يلزم أن يكون مدركا. فليس في الواقع ما لا قبل لنا بإدراكه، وأن كل مدرك يلزم أن يكون واقعا، فليس فيما ندركه ما لا يؤيده الحس ولا يشهد به البرهان التجريبي.

وبذلك أصبح هذا المنهج الواقعي الفكري التجريبي الذي جمع بين الحس والعقل، وسوى بين العقيدة والسلوك، وأعطى للعقل السلطان المطلق على جميع القوى الذهنية الإنسانية، أصبح هو المنهج الإسلامي، بحيث إنه إذا اختل اختلت العقيدة الإسلامية، وإذا انحرف الناظرون عنه انحرفوا عن حقيقة الدين الإسلامي. وإذا اتبعوه وصلوا إلى حقيقة الدين القيم، وإذا تخلفوا عنه أو تقاصروا فيه تخلفوا عن الحقيقة الدينية وتقصروا عنها على نسبة ما يتخلفون عن هذا المنهج من مناهج المعرفة أو يتقاصرون فيه.

ولما تقرر بين المسلمين في قرون الإسلام الأربعة الأولى أن منهج المعرفة الإسلامي هو هذا المنهج الذي بُني على أن الواقع مدرك والمدرك واقع، وأنه لا حياء عنه إلا بالحياد عن عقيدة الإسلام. لما تقرر هذا، ثم ظهرت نحلة الباطنية في القرن الرابع، فإن الباطنية لما قالوا بالعلم

الموهوب الذي لا يحصل بطريق الادراك، وبالإمام المعصوم الذي يدرك ما لا قبل للناس بإداركه، وبالعلوم الدنيّة التي تحصل ولا يمكن التعبير عنها والبرهان عليها، فإن المسلمين اعتبروا النحلة الباطنيّة، لانبنائها على هذا المنهج المختلّ من مناهج المعرفة، مخلة بالعقيدة الاسلامية. فحكموا على هذا المنهج الذي يقول بالعمل الموهوب وبالدّنية وبالإمام المعصوم وبطريقة التلقين والتعليم أنه منهج ناب عن منهج النظر الإسلامي، وأنّه لا يمكن أن يجتمع مع العقيدة الاسلامية ولا يمكن أن يسايرها ولا أن تسايره.

بل إنّ أكثر علماء المسلمين الذين تناولوا نحلة الباطنيّة بالنقد لم يعتبروا الباطنيّة نحلة دينيّة ولا مقالة اعتقاديّة، ولا فرقة من الفرق الاسلامية الناجية أو غير الناجية، ولكنهم اعتبروها دسيّة سياسيّة أجنبيّة، لأنهم كانوا جازمين بأن مثل هذه المبادئ وهذه الدعوة لا يمكن أن تصدر عن روح الفكر الاسلامي. فأصبحت كلمة المسلمين، من القرن السادس إلى القرن الثالث عشر ممثلة في سلسلة من كبار العلماء المدركين النظّر النقّاد من أبي بكر بن العربي إلى جمال الدين الافغاني، على أن نظرية الباطنيّة والعلم الموهوب ليست إسلاميّة وإنما هي دسيّة مدبرة ضدّ الإسلام.

وزاد برهاننا على توجيه هذا الاتهام ما اقترن بشيوع النحلة الباطنيّة بين المسلمين من فساد في الدّين وفساد في الاخلاق بحيث إنّ ما جاء الدّين يصدّ الناس عنه من تمكين للباطل من أن يخالط الحقّ، وتمكين للوهم من أن يطغى على البرهان، إنّما تجدد كلّ في النحل الباطنيّة.

وما جاء الإسلام يربيه في الناس من أخلاق الفضيلة التي تعتمد على الشجاعة والأصالة سرعان ما تبدّل في المجتمع الاسلامي ابتداء من القرن الرابع منذ بدأت دعوة الباطنيّة تشيع وتداخل النفوس الاسلامية من طريق مباشر أو غير مباشر، مشعور به أو غير مشعور به.

فشاع الفساد في الدين، وشاع الفساد في الاخلاق. وأصبحت حياة المجتمع قائمة، كما قال السيد الافغاني، على الجبن والخور والكذب والخيانة. وبهذا المعنى اعتبرت المذاهب الباطنية التي فتحت مناهج للمعرفة، غير المنهج الذي خطّطته الدعوة الإسلامية، دعوة نابية عن روح الدين الإسلامي مضلّلة عن الحقيقة التي دعا الإسلام إلى الوصول إليها وإدراكها.

ولما كان منهج الاسلام منهجا خاصا به، جديرا بأن يوصل إلى الغاية المطلوبة، وهي التّوحيد بين جميع النّاس في العقيدة الحق المتجانسة مع العقل الصّحيح ومع السلوك المستقيم، فإن كلّ منهج من مناهج المعرفة جاء على خلاف هذه القواعد اعتبر نابيا عن الرّوح الإسلامية.

كما أنّ منهج المعرفة الإسلامية اعتبر ثورة على الفلسفات وعلى الأديان المتقدّمة كلها. لأنّه أخضع الأديان لما لم تكن تخضع له من قبل من النّظر العقليّ، وتقدّم إلى الفلسفات فأتاها من القواعد التي كانت تحسبها أصولا راسخة، وزعزع تلك القواعد التي بنيت عليها المذاهب الفلسفيّة بما بيّن للعيان أنّها ليست بالاصول الرّاسخة كما كانت الفلسفات القديمة تعتقدها.

وفي ذلك أبقى الإسلام السّلطة المطلقة للمقياس الذي جعله فيصلا حاسما بين المقبول والمردود وبين الحق والباطل وهو العقل الذي هو وليد الفطرة السليمة الإنسانيّة.

فسدّ الباب الذي كان في نظره مدخل ما وقع من العبث في الأديان، وما دخل من الخطأ للفلسفات وذلك هو باب التّقليد.

فنعى الاسلام على أهل الاديان عكوفهم على التّقليد. وقال لهم بلسان أوّل داع إلى التّوحيد من أنبياء الله الصّادقين وهو إبراهيم عليه السّلام : " لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين".

وفي الفلسفة اعتبر التقليد أيضا مخرلاً بالحق الذي ينبغي للحكمة أن تطلبه وأن تتوخاه. ولذلك فإن الإمام الغزالي لما جاء يرد على الفلاسفة في كتاب "التّهافت"، فإنه ابتداءً قبل كل شيء ينعى عليهم تقليدهم وامتناعهم من النظر في الأصول التي دعا الإسلام إلى النظر فيها، ويعيرهم بأنهم عاكفون على تعظيم أسماء الرجال، مائلون أذهانهم ونفوسهم من قولهم إن فلانا ركن الحكمة، وإن الآخر هو إمام منهج الصواب، بحيث إنهم يعتبرون أشخاصا يجوز عليهم الخطأ في نفس الأمر والواقع فلا يجيزون عليهم الخطأ.

وبهذا الاعتبار الذي سد باب التقليد على كل من أهل الدين وأهل الحكمة، فإنه قرب بين العلم وبين الدين، لأنه جعل الموضوع موضوعا متحدًا بين العلم وبين الدين، والمنهج الذي يسير عليه النظر الديني وتتكون به التربية الدينية عين المنهج الذي يسير عليه النظر العلمي وتتكون به التجربة العلمية. ناهيك أن المنطق الذي جعله الإسلام منطقًا دينيًا وناط به قوام العقيدة الدينية وجعله الركن الأول من أركان الحكمة الإسلامية المتمثلة في علم الكلام هو عين المنطق العقلي الذي وضع قواعده أرسطوطاليس وفورفوروس. فالنظرية التي يريد بعض الفلاسفة المحدثين مثل GUSTAVE LE BON أن يودعها للفرق بين الرأي والمعتقد، والتي تنبني على أن المنطق منطقتان :

- منطق ديني هو من باب المنطق الشعوري،

- ومنطق عقلي هو مبدأ الاختبار والتجربة العلمية، هي نظرية قد جاء الواقع الإسلامي على مخالفتها. لأن المنطق الذمّي يعتبر طريق البحث العلمي والادراك العقلي هو عين المنطق الذي يعتبر طريقًا لتحصيل العقائد الدينية. فليس هنالك منطق عقلي ومنطق شعوري. ولكن المنطق منطق واحد. ومنهج الوصول إلى الحق منهج واحد. فما كان موصلاً إلى

الحق أوصل اليه في العلم والعقيدة، وما لم يكن موصلا إلى الحق لم يوصل إلى الحق لا في العلم ولا في العقيدة، فأتى بالعقيدة الباطلة وأتى بالحقائق العلمية المختلة.

وعلى ذلك فإنَّ نظرية المنطقين : منطق الشعور ومنطق العقل هي نظرية مردودة مدحوضة في اصول العمل الإسلامي، لأنَّ المنطق العقلي الذي يعتمد عليه الفلاسفة والطبَّيعيون وأهل الكيمياء هو عين المنطق الذي يعتمد عليه المتكلمون. وبذلك أصبحت العقيدة والمعرفة العلمية لا يختلفان في مصدرهما أبدا، لا كما يخالف بعض الفلاسفة المحدثين من ادعاء أن العقيدة تختلف في مصدرها عن المعرفة، فإنَّ ذلك بُني على النظر إلى عقائد معينة بذاتها هي غير العقيدة الإسلامية، بل هي العقائد التي جاء الإسلام يتحدّأها ويبين أنَّ الباطل قد داخلها لأنَّها بنيت على هذا التَّوهم، لأنَّها بنيت على أنَّ العقل لا سلطان له على الاعتقاد، وأنَّ الاعتقاد له منطق الخاص الذي هو من نوع المنطق الشَّعوري وليس من نوع المنطق العقلي.

فما يجعله هؤلاء مجالا للعقيدة هو عين الشَّيء الذي يريد الإسلام أن ينزّه العقيدة عنه، وأن يخرج العقيدة من دائرته ومجاله. فإذا كان LE BON يقول : "إنَّ مجال العقيدة هو ملكوت الأحلام التي تبذر في النفوس آمالا لا يؤيِّدها البرهان"، فإنَّ النظرية الإسلامية تقول : إنَّ مجال العقيدة هو ملكوت الحقائق التي تبذر في النفوس مدركات لا يمكن أن تثبت إلا بالبرهان.

وبهذا أصبحت الحقيقة شيئا واحدا غير مختلف ولا متباين ولا متجزئ. فالحقيقة التي يجب أن يدركها جميع الناس، ويجب أن يسيروا إليها على منهج واحد، ويجب أن يكونوا متفقين عليها سواء أكان ذلك في مجال الاعتقاد، أم في مجال السلوك، أم في مجال العلم، لأنَّ هذه

المجالات كلّها إنّما هي مجالات للسلطان العقلي والإدراك البرهاني الذي لا يمكن أن يثبت معلوم من المعلومات إلا به.

نعم إنّ هؤلاء الذين يتجهون إلى المنطق الشعوري، أو يجنحون إلى نظرية الحاصل الالهامي، أو الوارد الضميري أو الفيض الاشراقي، أو غير ذلك من المعاني التي يرون أنّها غير قابلة لأن تخضع للبرهان يعتمدون فيما جنحوا إليه على وجود الطبع الإنساني، الذي هو أمر متولد من اجتماع الغرائز ومن تكيفها على صورة تحصل في شخص ولا يمكن أن تحصل بعينها في شخص آخر. وذلك ما نعبر عنه بالطبع. فيقولون : إنّ الذي بنى الحقائق كلّها على المنطق العقلي، وجعل العقيدة مثل العلم ومثل السلوك خاضعة لسلطان العقل، قد عطّل حقيقة إنسانية لا سبيل إلى إدراكها وهي ما نعبر عنه بالطبع الشخصي، أو الطبع الإنساني.

وهنا نلاحظ أنّ الإسلام لم يكن في منهج المعرفة الذي خطّطه قاضيا على هذه الحقيقة، وهي حقيقة الطبع الشخصي أو الطبع الإنساني، وإنّما أخذ بها فقبلها وهذبها وسلك بها مسلكا يعينها على الوصول إلى الحقيقة مع المحافظة على كيان الطبع الإنساني الذي ما جاء الإسلام لينكره، لأنه ما جاء لينكر واقعا، لأنّ كلّ واقع مدرك وكلّ مدرك واقع. وإنّما أبقى هذا المنهج من مناهج المعرفة، وهو المنهج الإسلامي، أبقى المجال متّسعا لاختلاف الطبائع الشخصية بالنسبة إلى ما دعا إليه من الاتجاه إلى النظر الذي يبتدئ نظرا حسيا ثم يسمو حتى يصعد إلى افق النظر العقلي.

فاختلاف الطبائع الشخصية الإنسانية هو الذي تتكيف به طرق الوصول. فطرق الوصول مختلفة باختلاف الطبائع وباختلاف الميول، وباختلاف المدارك، وعلى "قدر القرائح والفهوم" كما قيل. ولكن الحقيقة

التي ينبغي أن تكون غاية يطلب الوصول إليها فهي حقيقة متّحدة مختلفة يمكن أن يوصل إليها من طرق متعدّدة.

فمجال بروز كيان الطّبع الشخصي ومجال إعمال ذلك الكيان من الطّبع الإنساني، إنّما ينحصر في طريق البحث وفي طريق الوصول، بحيث إنّ منهج المعرفة الاسلاميّة لم يخطط طريقاً معيّناً، وإنّما وضع غاية تكون هي المقياس للفرق بين الخطأ والصواب والرّشاد والضلال. ودعا النّاس إلى أن يسلكوها كلّ على حسب ما يتلاءم مع طبعه الشخصي، ومع مجموعة غرائزه وميوله وعواطفه ومشاعره.

فهو قد دعاهم إلى أمر بسيط : وهو أن يشاهدوا الطبيعة. ونبّههم إلى أنّهم، وإن كانوا يظنّون أنّهم يشاهدون الطبيعة، فإنّهم في حقيقة الأمر لم يكونوا يشاهدونها لأنّهم ينظرون إلى الطبيعة ونفوسهم منطوية على أحكام سابقة ومدرّكات متخلّفة ومشاعر آتية من الماضي أو آتية من المصادر غير الشخصيّة.

فإذا جعلوا الطبيعة موضوعاً للمشاهدة على معنى التجرد، على معنى أنّهم لا يطلبون من معرفة الطبيعة إلا ما يعطيه الحس، أو ما تعطيه التجربة الاختياريّة، فإنّهم بذلك يشاهدون مشاهدات متّحدة فيما بينهم جميعاً. فلم يطلب منهم وراء ذلك إلا أن يسجّلوا تلك المشاهدات، وأن يتفقوا عليها، وأن يرتّبوها، ثم أن يستنتجوا منها. ولم تمل دعوة الإسلام على الناس النتائج، ولم تخطّطها لهم، ولكنّها دعوتهم إلى أن يسيروا على هذا المنهج، وأن ينتهوا إلى هذه النقطة، وفي هذه النقطة يجدون الحق. وهذا الحق إنّما هو معرفة الطبيعة على وجهها الصحيح.

ولذلك فإنّ الدّين لم يقرر نتائج هذا النظر الذي دعا إليه. ولكنّه ترك هذه النّائج للتّجربة وللبحث، وجعل الحسّ الإنساني معيار ما يثبت منها وما لا يثبت.

ولذلك فإنّ الدين ليس لمن شأنه أن يبطل أي نتيجة من نتائج البحث العلمي، لأنّه دعا الناس إلى أن يشاهدوا، ويسجّلوا المشاهدات، ويرتبوها. ثمّ أقرّ لهم بأنّ كل ما تنتجه تلك المشاهدة وتسجيلها وترتيبها يعتبر نتيجة صحيحة مسلّمة من طرف الدّين لا نزاع فيها إذا كان النظر سائرا على ذلك المنهج القويم.

وفي هذا المعنى نستمع الى الامام الغزاليّ حين يبيّن موقف الدّين من نتائج البحث العلمي والتجربة الحسيّة المسلّطة على المشاهدة الطّبيعيّة فيما يكتب في المسألة الثانية من مسائل كتابه "تهافت الفلاسفة"، فيقول عند الكلام على حقائق العلوم الطّبيعيّة والرياضيّة : "من ظنّ أنّ المناظرة في إبطال هذا من الدين فقد جنى على الدّين وضعف أمره. فإنّ هذه الامور تقوم عليها براهين هندسيّة وحسابيّة لا يبقى معها ريبة. فمن اطلع عليها وتحقّق أدلتها، إذا قيل له إنّ هذا خلاف الشّرع ، لم يسترب فيه وإنّما يسترب في الشّرع. وضرر الشّرع من ينصره لا بطريقه أكثر من ضرره ممّن يطعن فيه بطريقه. وهو، كما قيل، عدوّ عاقل خير من صديق جاهل".

فهذه الكلمة من الغزاليّ تؤيّد معنى أنّ الدّين لا يفرض رأيه في نتائج البحث العلمي، وإنّما يبقّيها حرّة لما تنتجه التجربة والاختبار. ويقرّ بها جميعا إذا كانت مبنية على نظر سائر على المنهج المتجرّد الذي دعا اليه.

ولكن بعد أن تنتهي هذه التجربة الى غايتها، فإنّ الدّين يأتي حينئذ ليربط بين الغاية التي انتهى اليها البحث والتجربة وبين الطريق الموصّل إلى حسن الاعتقاد. بحيث إنّ الدّين يسير إلى غاية وراء موقف العلم. ولما كان الدّين يسير إلى غاية وراء موقف العلم، فكما أنّ الدّين لا يبطل نتائج البحث العلمي، فكذلك فإنّ نتائج البحث العلمي لا تستطيع

أن تبطل الحق الديني الذي يوصل اليه من طريق يبتدئ من منتهى طريق التجربة العلمية. وبذلك أصبح وضع العلم في منهج الادراك الإسلامي مكتنفا بالدين من جهتين :

- مكتنفا بالدين من مبدئه.

- ومكتنفا بالدين من غايته.

لأن الدين هو الذي وجه الحس والعقل إلى الادراك على الصورة التي طلب فيها أن يكون الادراك مجرداً عن المخلفات، ولأن الغاية التي ينتهي اليها العلم بذاته وبالبحث العلمي وبالتجربة العلمية ولا يفرض الدين فيها شيئاً يأخذها الدين بعد ذلك ليبني عليها أصول تخطيط الطريق الذي يوصل إلى العقيدة الحق.

ومن هنا يتبين لنا أن كل ما حدث من الأزمات التي تكونت بين العلم والدين إنما أتى في الحقيقة من الخروج عن هذا المنهج. ولو اتبع هذا المنهج، فبقي العلم متمكناً من حريته في الوصول إلى غاية البحث والتجربة، وبقي الدين آخذاً بما ينتهي اليه العلم من معارف وتجارب ليبني عليها تخطيط المنهج الموصل إلى تحقيق الاعتقاد الحق، فما كانت لتحدث تلك الأزمات التي حدثت بين العلم والدين.

فإن الذي حدث في القرون الوسطى، خارج العالم الإسلامي، كان مبنياً على أن العقائد التي وضعت خارج العالم الإسلامي على وضعها القديم، وبقيت على ذلك الوضع، لما ازدهر العلم عند المسلمين وبهر خارج العالم الإسلامي بذلك الازدهار، فإن الناس من خارج العالم الإسلامي اتجهوا إلى العالم الإسلامي يطلبون العلم لذات العلم. فأخذوا العلم مجرداً عما اكتنفه من طرف الدين في مبدئه وغايته. فتناولوه مجرداً عن المبدأ الديني وعن الغاية الدينية. ودخل العلم على هؤلاء بنتائج التجربة

الحرّة التي ازدهر بها في الحقبة التي قضاها العلم بين المسلمين يسير على مناهج التجربة الحرّة غير المحكومة وغير المقادة.

فلما دخل العلم إلى الامم التي طلبته في عصر ابتداء النهضة ابتداء اضطهاد الدين للعلم منذ القرن الرابع عشر من التاريخ المسيحي بما هو معلوم من الاضطهادات الدينيّة التي سلّطت على العلم في مجال المعرفة وفي مجال التجربة.

ثمّ لما نجا العلم بعد لأي من تلك الاضطهادات انقلب هو بدوره يضطهد الدين الاضطهاد الذي بلغ أوجه في القرن الثامن عشر بموجة الاتحاد التي طغت على أوروبا، وبالنزعة الانسيكلوبيديّة التي ترعّمها VOLTAIRE و DIDEROT وأمثالهما.

وكان العالم الاسلامي في هذا العراك الذي نشأ بين العلم والدين في أوروبا قد أثّرت فيه الدسائس، التي كنّا أشرنا إليها، أثرها، وراجت فيه الدعوات النابية عن منهج النّظر والمعرفة الإسلاميّة. فتعطلّ فيه الفكر، وتمسك المسلمون بالدين الذي هو مبدأ للعلم وغاية للعلم، وتركوا ما بين المبدأ وبين الغاية فراغا يأمر اذهانهم ونفوسهم.

فجاء ركود العلم وركود الفكر اللذان شكا منهما ابن خلدون. وانحطّت الأفكار عن مبلغها القديم. وفسدت العقائد عن وضعها القديم. وشاع بينهم من جديد ما قلنا إنّ الإسلام جاء لانقاذهم منه من العوائد الفاسدة والادراكات المختلة.

فتحجّرت العلوم، واصطبغت بصبغ غير لازمة لها. وظنّ الناس أنّ علم الجغرافيا إنّما هو ملتزم الطريقة التي تركه عليها بطليموس، وأنّ علم الهندسة لا يمكن أن يحيد عن الطريقة التي تركه عليها إقليدس.

وبذلك تحجّرت العلوم، وبقيت بمعزل عن حركة التجربة والإنتاج الذي يولّده البحث. فجاءت الكوارث السياسيّة والاجتماعية نتيجة لما تعلّق به المسلمون من أفكار زائفة ومن عقائد باطلة. وفي ذلك يقول الحكيم السيد جمال الدين الأفغانيّ: "ما نزل بالمسلمين شيء من هذه المذلّات والإهانات ولا رزئوا بالتّخريب في بلادهم والفناء في أرواحهم إلا بعدما كلّت بصائرهم ونغلت نيّاتهم ومازج الدّغل قلوبهم وخربت أماناتهم، وفشا الغشّ والادّهان بينهم، ودار كلّ منهم حول نفسه لا يعرف أمّة ولا ينظر إلى ملكة، فأصبحوا بقناة خواره بعد أن كانت قناتهم لا تلين لغامز".

ثم إنّ العلم الذي تركوه، واعتزلوه وحجّروا ما بقي منه بينهم، قد هجم عليهم هجمة جديدة في آثاره وصنائه التي ولّدتها البحوث العلميّة والتجارب العمليّة في عصر النّهضة. فالتمّتهم تلك الهجمة إيلا ما مريرا حتى ايقظتهم من السّبات الذي هم فيه، وأخرجتهم من الجمود الذي كان مخيما عليهم. و"الجمود علّة تزول" كما قال الاستاذ الإمام الشّيخ محمد عبده.

فلما التفت المسلمون إلى العلم من جديد، وقد أتاهاهم من ديار غريبة، وأتاهاهم من طرف المعتدين عليهم، وجدوه غير غريب عمّا عندهم من المبدأ والغاية اللذين عزلا عن العلم طويلا. فإذا الاسلام يقوم عليهم حجة من جديد كما يدعو إلى ذلك الشّيخ محمد عبده، ويحدو بهم إلى أن يقبلوا على العلم وأن يطمئنّوا اليه وأن يشرّفوا تناوله ولو كان من أيدي العادين عليهم الغاصبين لأوطانهم.

وكان الدين هو الذي دفع بالمسلمين إلى هذا الوضع العجيب في السرعة إلى الاقبال على العلوم التي دخلت عليهم من أرض غريبة بطريق عادية غير سلميّة.

ولذلك فإنّه لم يزل غريبا في المجتمعات الإسلامية ذلك المعنى الذي يكرّم فيه العلم، أيّ علم كان، من المسلمين غير المتعلّمين بصورة لا يمكن أن ينال العلم تكمّلها من طرف غير المتعلّمين عند أمة أخرى.

أما الصلة التي كانت محكمة بين الدّين وبين الاخلاق باعتبار أنّ الاخلاق بذاتها هي وليدة الميزان العقليّ الذي هو الكفيل بأن يميّز الخير عن الشرّ، فإنّها لم تكن سريعة إلى تجديد الخلق الإسلاميّ كما كانت روح الدّين سريعة إلى تجديد داعية تناول العلوم في الإسلام.

وذلك لأنّ هذه العلوم، في الحقبة التي قضتها بين الأمم التي أشرقت عليها بأنوارها منذ ابتداء عصر النّهضة، قد اتصلت بنظريات اخلاقيّة نابية عن النظريات الاخلاقية التي كانت تعيش معها الحقائق العلميّة في بلاد الإسلام قبل أن تهجر بلاد الاسلام في هجرتها إلى البلاد الأخرى.

واتّصلت العلوم بنظريات دينيّة ونظريات أخلاقيّة. ولكن النظريات الدينيّة التي اتصلت بها لم تتسرّب مع العلوم إلى المجتمعات الإسلامية لأن الدين بقي ثابتا، وإن كان قد اعتراه قصور إلا أنّه لم ينعدم تماما.

أما الروح الخلقية فقد انحلت انحلالا تاما وتفسّخت تفسّخا مطلقا. فلمّا وقع الاتجاه إلى تجديد الأخلاق في عصر النّهضة الجديدة جاءت الملابس الاخلاقية التي اقترنت بالحقائق العلمية المجددة استعارتها عن الغير، جاءت تطفى على العلم وتمازجه ويغالب حقائقه إلى مدارك النفوس التي تتناقله. فأصبحت النظرية الأخلاقية المتلقاة مع العلم المجدّد جلبه من الخارج نظرية منفصلة عن النظرية الخلقية القديمة التي كانت تجعل للأخلاق مقياسا واضحا ثابتا. فأصبح الناس يدعون إلى الخير ويحذّرون من الشرّ.

ولكن ما هو الخير الذي يدعون اليه ؟ وما هو الشر الذي يحذرون منه ؟ أهو الخير الذي ارتضاه الدين حين حكم به العقل، والشر الذي نبذه الدين حين نبا عنه العقل ؟ أو هما خير وشرّ لهما نبع مستقلّ عن النبع الديني كما يحاول BERGSON أن يجعل للخلق وللدين نبعين مختلفين متباعدين ؟

وبذلك اتّسع من جديد للأهواء والشّهوات والنزعات والميول والمنافع أن تتحكم في التوجيه الخلقي، وأن تدعي لنفسها الخير وأن ترمي على غيرها تهمة الشرّ بما أدّى إلى تجديد نوع من الإبيقورية أو من السفسطائية تجلّى في مذهب الذرائع الذي لا يقرّ حقائق الاشياء إلا باعتبار نتائجها، وفي مذهب الوجودية الذي يدعو إلى أن يبقى الغامض غامضاً، ويحجّر الخروج بالغامض إلى حيّز البيان، ويمنع من النزول بالألغاز إلى مقام المدركات، ويجعل المواقف مفصولة عن الحق وعن العدل، إذ يقول أشهر دعاة الوجودية SARTRE : "لا يمكننا الانتصار لأحد الخصمين بالحقّ مع أنّنا مدفوعون عاطفياً وعضوياً إلى أن نقف في أحد الجانبين". وإذ يرى أن لكلّ نشاط غايته المثالية هي التي تجعله حقاً عند نفسه وإن لم يكن حقاً عند الناس. وهذا رجوع الى السفسطائية وتنكّب عن الواقعية الإسلامية.

كما نشأ الجدل العنيف الذي أصبح يقود المذاهب الفلسفية والنظريات الاخلاقية، وهو الجدل الذي بين مبدأي : الرّحمة والعدل. ولو أنّ الناس، في هذه المعاني من تحكيم الغائية وتحكيم الواقع باعتبار كونه مسلماً ولا يمكن أن يتحوّل عن ذلك الواقع، رجعوا بمقياس الاخلاق إلى الدين لرجع الدين بتلك المقاييس نفسها إلى مقياس العقل، ولناداهم بأنّ ما يحكم العقل بأنّه حقّ فهو حقّ، وما يحكم العقل بأنّه باطل فهو باطل، وأنّ الدين يدعو إلى التخلّق بما يرى العقل أنّه حقّ ويدعو الي التخلّي عما يرى العقل أنّه باطل. فالرحمة والعدل لكلّ منهما حقّ في

مجال وليس لأحدهما أن يطغى على مجال الآخر كما يقرّه العقل وكما
ينادي به الدّين.

وبذلك فإنّ العقل الذي دعا الدين إلى تحكيمه في ميزان الاخلاق
هو الكفيل بأن يردّ الحقائق إلى وضعها الثّابت خلافا لمحاولات فلسفة
"الذّرائع" ومحاولات الفلسفة الوجوديّة، وأن يجعل الناس ملبّين لدعوة
الدّين الذي جعل الفطرة عين الدّين إذ يقول : "فأقم وجهك للدّين حنيفا
فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين
القيّم".

إعجاز القرآن

باسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى اله وصحبه وسلم

إننا عندما ننظر إلى القرآن العظيم باعتبار منزلته منا ومنزلته من الكتب الأخرى، يتبين لنا أن هذا القرآن إنما هو كلمة الله القائمة فيما بيننا، ومعجزته الدائمة على مرّ القرون.

وهذا المعنى الذي امتاز به القرآن العظيم، وهو أنه كلمة الله القائمة، ومعجزته الدائمة، هو أمر يجعله منفردا بذلك بين جميع ما عرفت الأمم وجميع ما وجد في العالم كله من الكائنات، لأن القرآن بهذا الاعتبار يكون منقطع النظير، وعديم الشبيه بين كل ما أوتيت الأمم الأخرى من بينات وآيات ومعجزات وكتب تشتمل على الهدى، وتشتمل على الرحمة، ولكنها لا تبلغ مبلغ القرآن العظيم في أنه كلمة الله الباقية ومعجزته الدائمة.

من المعلوم أن المعجزة مقارنة للرسالة، ونحن نؤمن بأن النبيء صلى الله عليه وسلم ما كان بدعا من الرسل، وأن الله تعالى قد أوحى إليه كما أوحى إلى نوح والنبيئين من بعده.

وحينئذ كانت المعجزات موجودة عند الأمم، وكانت رسالات الأنبياء مؤيدة بالمعجزات من قبل أن تظهر المعجزة العظمى التي أيدت الرسالة العامة، رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

فأمر الإعجاز حينئذ هو أمر عام في الديانات. ولكن الأمر الذي يمتاز به القرآن العظيم هو أن المعجزة، التي هي عبارة عن الأمر المخارق للعادة، المقرون بالتحدي إنما جاءت في نفس كلمة الدعوة وفي نفس الوحي الذي أوحى به على النبي صلى الله عليه وسلم. فإذا كان للأنبياء الآخرين معجزات نؤمن بها، ونعلم أنها كانت من خوارق العادات وأن الأنبياء إنما أوتوها لتكون برهانا على صدقهم في التبليغ عن الله تعالى، فإننا من جهة أخرى نلاحظ أنها منقرضة، وليست قائمة الآن للعيان وليست مشهودة من الأجيال المتعاقبة، ولكننا نطمئن إليها ونصدق بها تصديقنا بالأخبار الصادقة التي بلغت إلينا ذلك واطمئناننا إليها.

وأما القرآن العظيم فلما كان الإعجاز متمثلا في ذاته وفي ألفاظه وكان هو الذي تحدّى به وهو الذي ثبت العجز عن معارضته فيما تحدّى به، فإنه معجزة ماثلة للعيان ينقضي الجيل بعد الجيل من المؤمنين وغير المؤمنين وهذه المعجزة باقية مشاهدة.

فنحن عندما نصغي إلى القرآن العظيم ونتلوه ونتدبره نكون كأننا نشاهد إحياء عيسى ابن مريم الموتى، وانشقاق البحر لموسى بل نشاهد آية هي أعظم من ذلك وأعظم حتى من انشقاق القمر.

وبهذا المعنى امتاز القرآن بأنه آية من آيات النبوة لم تنزل قائمة بعينها مقام الشهود والعيان في الأمة التي أيدت رسولها بها، وهي واضحة لكل من يريد أن يتدبر في تلك الآية بحيث إنها تكون كما قيل :

شجن حساده، وغيط عداه أن يرى مبصر ويسمع واعى

وهذا هو المعنى الذي يشير إليه الشيخ شرف الدين البصيري إذ يقول في الهمزية :

فانقضت آي الانبياء واياتك فينا ما إن لهن انقضاء

وهو المعنى الذي أصّله حديث صحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : "ما من الانبياء نبي إلا أوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر. وإنما كان الذي أوتيت وحيا أوحاه الله إليّ فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة".

فالنبي صلى الله عليه وسلم يُثبت في هذا الحديث ما كنا نقرر من أن امر الاعجاز عام، مقارنة كل نبوة من النبوءات وأنه ما من الانبياء نبي إلا أوتي آيات من الآيات وأن تلك الآيات إنما تكون في كل نبوة مماثلة آمن عليه البشر. أي من نوع خوارق العادات التي تقرب إلى ما يؤمن به الناس في عصر بروز تلك المعجزة وما يطمئنون إليه وما يفتنون به وما يتسابقون في مجاله. وأن ما أوتي النبي صلى الله عليه وسلم إنما كان وحيا وهذا هو الذي يشير إلى الخصوصية المحمدية الإسلامية.

فإن الوحي هو عام للانبياء جميعا. والمعجزة عامة للانبياء جميعا ولكن الذي اختلفت به الدعوة الإسلامية أن يكون الوحي عين المعجزة وأن تكون المعجزة نفس الوحي فهي دعوة مؤيدة ببرهانها منها ومتصل دليلها بها.

وهذا المعنى هو الذي جعله صلى الله عليه وسلم يرجو أن يكون أكثر الانبياء تابعا يوم القيامة. لأن قيام المعجزة واستمرارها وحضورها لمعينة كل المدركين على مرّ العصور والأجيال، تجعل الإيمان به صلى الله عليه وسلم وبرسالته مستمرا متجددا بصورة تجعل أتباعه الحقيقيين الذين هم ليسوا كاتباع الانبياء الآخرين منهم من اتبع الرسالة عن حق وهدى ومنهم من اتبعها عن تحريف وتصحيف، ومنهم من اتبعها عن تعطيل اتبعها وهي منسوخة فلا يعتبرون من الاتباع. ولأجل ذلك يكون النبي

صلى الله عليه وسلم في مجموع العصور من نزول القرآن العظيم إلى قيام الساعة أكثر الناس أتباعا.

ولا يتجلى ذلك في نسبة أتباعه صلى الله عليه وسلم من معاصريهم في كل عصر من العصور ولكنه يتجلى في نسبة أتباعه من اتباع الأمم يوم القيامة يوم يحشر اتباع الرسل، وتتبع كل أمة نبيها فيكون الذين اتبعوا النبي صلى الله عليه وسلم طيلة العصور من نزول القرآن إلى قيام الساعة أكثر عددا من جميع الذين اتبعوا كل نبي من الأنبياء الآخرين.

وإذا اردنا أن نزيد برهانا على هذا المعنى من امتياز القرآن العظيم من بين الكتب السماوية امتيازاً يجعله خصوصية، ومزية لهذه الأمة الاسلامية لا تشاركها فيها أمة أخرى، وتجعله حقيقاً بأن يكون محسوداً على آية من آياته من الأمم الأخرى فضلاً عن أن يكون محسوداً عليه كله بما اشتمل عليه من الهدى، وما انتظم فيه من الآيات البيّنات.

إذا رجعنا إلى الركن الأول وهو الأسلوب فإننا نلاحظ أن القرآن العظيم إنما يبدو لتأليه ومتدبره أنه مصوغ على أسلوب كونه كلام الله تعالى. أعني إن الله تعالى بذاته الجليّة هو الذي يعتبر المتكلم بالكلمة القرآنية على حسب ما صيغت عليه التراكيب القرآنية في أسلوبها.

فالله تعالى يعتبر معاد ضمير المتكلم في القرآن العظيم، سواء أكان ضمير التكلم العادي أم كان ضمير المتكلم العظيم (أنا أو نحن). والله تعالى هو الذي تضاف الأشياء من المعاني والأحداث التي يتكلم عليها القرآن إلى ذاته العلية، باعتبار كونها صادرة عنه، وباعتبار كونه متكلماً بها.

والله تعالى هو الذي يسمّي البشر جميعاً في هذا الكتاب بوصف ما كان ينبغي لأحد في العالم أبداً أن يسمي الناس به عن حق. وهو

وصف "عبادي". فيقول سبحانه وتعالى "نبي عبادي أني أنا الغفور الرحيم" ويقول تعالى "قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله".

أما النبي صلى الله عليه وسلم وجلّ قدره العظيم فإنما هو وارد في هذا الأسلوب القرآني في واحد من موضعين. إما موضع الخطاب، وإما موضع التحدث. فهو صلى الله عليه وسلم ليس المتكلم بالقرآن بحسب أسلوب القرآن، وإنما هو في القرآن إما مخاطب خطاب المحكي إليه الأمر، كقوله تعالى: "والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك" وقوله تعالى: "عفا الله عنك" وقوله تعالى: "انك لمن المرسلين" أو خطاب المأمور الذي يطلب منه أن يفعل شيئا امثالاً لكلمة القرآن التي هي موجهة إليه، وليست موجهة منه. كما يقول الله تعالى "فأعرض عنهم وتوكل على الله" أو يقول تعالى: "وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها" أو كما تكرر في القرآن العظيم تكرراً فائقاً من خطاب النبي صلى الله عليه وسلم بالأمر بالقول تعليماً وتثبيتاً لفؤاده صلى الله عليه وسلم، وتلقينا للحجة في مقام المناظرة إلى غير ذلك مما يرجع إلى اختلاف معاني الآيات وأغراضها التي وردت مفتوحة بقوله تعالى "قُلْ"، والموضع الآخر الذي نجد فيه ذات النبي صلى الله عليه وسلم في القرآن إنما هو موضع التحدث عنه، المذكور بطريق الغيبة. كقوله تعالى: "وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل". وقوله تعالى: "محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم". وقوله تعالى: "الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله أضل أعمالهم والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد وهو الحق من ربهم كفر عنهم سيئاتهم وأصلح بالهم".

وأما الناحية الثانية وهي ناحية القصد فإننا عندما نتبع الكتب السماوية القديمة ككتب العهد القديم والعهد الجديد وننظر إليها نظرة

مقارنة مع القرآن العظيم، متطلبين من نصوص كل من الطرفين المتقارنين ما يدل على القصد الذي سيق له هذا الكلام، والقصد الذي أنزل لأجله هذا الوحي فنجد لا محالة أن المعاني التي ترجع إلى ما عبّر عنه الإمام أبو اسحاق الشاطبي بكليات الدين هي معاني متحدة بين جميع هذه الكتب، القديم منها المنسوخ والحديث منها المحكم.

ولكننا عندما ننظر إلى قصد آخر، وهو قصد التحدي بعين ذلك الكتاب ودعوة الناس إلى معارضته، واعتبار الدعوة إلى معارضته تحدياً لهم إما أن يستطيعوا المعارضة فتكون الحجة لهم وإما أن يُظهروا العجز عن المعارضة فتكون الحجة للنبي صلى الله عليه وسلم وكتابه، فإننا لا نجد هذا القصد من خلال نصوص الكتب السماوية الأخرى، فنجد ذكر المعجزات، ونجد في العهد القديم، ولا سيما في الأسفار الخمسة الأولى التي هي أسفار التوراة التي أنزلت على موسى، نجد ذكر آيات موسى المشهورة التي ذكرت في القرآن وهي آياته التسع. ونجد ذكر آيات ومعجزات وخوارق عادة للأنبياء الآخرين إما مما حكى في التوراة وإما فيما أتى في كتب الأنبياء الذين بعد موسى فيما بين عهده وعهد الفطرة، ولكننا لا نجد ابداً تحويماً حول هذا المعنى، وهو الدعوة إلى معارضة هذا الكتاب واعتبار أنه أمر ليس بمعهود، وإنه أمر ليس مما يستطيعه البشر ولا مما يعهدونه، وأنهم إذا استطاعوا معارضته فقد قامت لهم الحجة في معاندته والاعراض عنه، وإن لم يستطيعوا ذلك فقد قامت الحجة عليهم وحققت بذلك كلمة الله.

وهذا المعنى هو الذي نجده معنى مبثوثاً في القرآن لا تكاد تخلو سورة من سور القرآن العظيم من الإشارة إلى هذا المعنى. حتى أن الأجزاء التي تألف منها كلام القرآن، والتي انتظمت منها السور، إنما سميت بهذا المعنى آيات اعتبرت معجزة وتُحَدِّي بكل آية منها على معنى أنها معجزة في ذاتها.

واستمر النبي صلى الله عليه وسلم يتحدي الناس جميعا كما يدل عليه نص القرآن بدون رجوع الى اخبار السنة أو السيرة أو غيرها بان يعارضوا هذا القرآن وأنهم إن استطاعوا أن يعارضوه فقد ثبت حقهم في عنادهم وإن لم يستطيعوا فقد كان عجزهم عن المعارضة برهانا على أنه من عند الله.

فهذا المعنى وهو الراجع إلى الركن الثاني، الذي هو قصد الإعجاز، هو الذي نعتبره معنى ثبت بصورة إيجابية واقعية في نصوص القرآن العظيم، وخلت منه بصورة سلبية مطردة بعد الإستقراء التام في جميع ما بين ايدي الأمتين من اليهود والنصارى من نصوص الوحي التي اشتمل عليها العهد القديم والعهد الجديد.

وأما الناحية الثالثة وهي طريقة النقل، وهي طريقة ترتبط بالركن الثاني الذي هو القصد، فإنه لما كان القصد من القرآن العظيم الإعجاز والتحدي فإنه لم يأت موجهها الى خصوص المؤمنين به المطمئنين إلى صدقه، المستعدين لاتباع تعاليمه، ولكنه جاء موجهًا إلى المؤمنين والجاحدين، بل باعتبار قصد الإعجاز الذي هو قصده الاصلي قد جاء موجهًا إلى الجاحدين أكثر مما هو موجه إلى المؤمنين. فالنبي صلى الله عليه وسلم كان يتلوهُ على رؤوس الأشهاد. والله تعالى أمره بأن يتلوهُ على الأضداد وأمره بأن يتلوهُ على الكافرين وأن يستمهلهم في تلاوته عليهم وأن يعتبر ذلك اظهار الخارق العادة المقرون بالتحدي الذي هو المعجزة.

فكان من طبيعة هذا أن يجعل الاضداد المقاومين للدعوة الإسلامية المعاندين لها أكثر اعتناء بالقرآن العظيم من المؤمنين به، لأن المؤمنين به يهتدون به ويغيره من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، ومن سيرته ومن هديه أما المعاند فإنه يتلقاه تلقي القارعة التي نزلت عليه،

ويحاول جهده أن يتوصل إلى معارضته وأن ينقض معنى التحدي الذي بُلِّغَ باعتباره إليه القرآن العظيم. فيكون اعتناؤه به اعتناء الخصم بحجة خصمه، واعتناء المجادل ببيانات الذي يجادله في أمر يعتقد كل من المتجادلين فيه خلاف ما يعتقد الآخر.

ومن هنا أصبح نقل القرآن العظيم وشيوعه ليس خاصا بالأمة التي آمنت به وتعبدت به. ولكنه نقل بشيوع مشترك بين المؤمنين وغير المؤمنين بين المؤمنين والجاحدين. وذلك ما حقق له طريقة النقل غير الانفرادي التي نعبر عنها نحن في مصطلحنا بالنقل بالتواتر.

وهنا ينبغي الإشارة في إيجاز إلى أن التواتر، الذي اعتبره علماء المنطق وعلماء الكلام وعلماء أصول الفقه طريقا قاطعا من طرق النقل، وتبليغا للخبر يجعله ثابتا ثبوت اليقين، هو ليس أمرا راجعا إلى الكثرة، ولا إلى عدد معين كما توهم ذلك بعض الباحثين في التواتر. وإنما هو راجع إلى ما أشار إليه في تعريف التواتر علماء الأصول من كونه اتفاق عدد يستحيل تواطؤهم على الكذب واستحالة التواطؤ على الكذب لا تأتي من الكثرة العددية. وإنما تأتي من اختلاف المبادئ واختلاف المواقف واختلاف الأفكار واختلاف المصالح. بحيث إنه لا يمكن أن تكون لاحد الطرفين المتفقين على الاخبار أو الأطراف المتفقة على خبر من الاخبار، لا يمكن أن يكون لها من المصالح ولا من المبادئ ما يتفق مع ما يكون للطرف الآخر بصورة تجعل الاتفاق إذا وقع قرينة على أن الأمر ليس فيه تأمر ولا تواطؤ ولا اتفاق على الكذب ولا على الاختلاف.

وذلك هو الذي جعل التواتر يعتبر طريقا قطعيا من طرق نقل الأخبار.

فإذا رجعنا إلى الأمم فإننا نجد طريقة النقل للكتب السماوية عندهم طريقة معتمدة على معنى الإخبار الذي يشيع بين عنصر واحد، هو

العنصر المؤمن بذلك الكتاب. وذلك ما يجعل الخبر راجعا إلى أصله غير قائم عليه من التواتر ما يجعله خارجا عن الأصل في الاخبار الذي هو احتمال الصدق والكذب. زيادة على أن نقل القرآن العظيم إنما كان في أصله بالطريق الشفهي، بطريق الحفظ والتلقي اللفظي وشيوع النص من حافظ إلى حافظ من المؤمنين المطمئنين إليه، ومن غير المؤمنين الحريصين على معارضته ورفضه، الذين كانوا يحتفظون بنصوصه لأجل ما يريدون من النقض عليها.

وأما الناحية الرابعة وهي ناحية اللغة فإنها ترجع إلى معرفة اللغة التي كانت لغة البيئة التي صدر عنها كتاب الوحي في كل من الطرفين المتقارنين وإلى رجوع ذلك الكتاب إلى اللغة التي كانت لغة تلك البيئة.

فإننا نعلم أن القرآن العظيم إنما يوجد لفظه الذي هو مشهود بين أيدي الناس الآن على اتفاق بين مؤمنهم به وغير مؤمنهم إنما هو باللفظ العربي الذي هو لفظ اللغة التي كانت لغة البيئة التي نزل فيها القرآن.

فإذا أخذنا عصر نقول القرآن وعصر شيوع اللغة العربية في البيئة التي نزل القرآن فيها فإنه يتبين لنا أن القرآن العظيم، في نصه الذي بين يدينا الآن، إنما هو بلغة عصره وبلغته الأصلية. فنلاحظ أن القرآن إذا نظرنا إليه نظرا إسلاميا بالنسبة إلى واقعنا نحن فإننا نجد أن القرآن العظيم يُعتبر بالنسبة إلى هذه الأمة عامل الإيمان. لأنه إذا كان هو المعجزة وكان هو لسان الدعوة فإن كل من آمن برسالة من الرسالات إنما استجاب إلى دعوتها وصدق بمعجزتها.

فالقرآن العظيم باعتبار كونه كتاب الدعوة ومظهر المعجزة يعتبر عامل الإيمان بحيث إن كل من آمن ابتداء من أول المسلمين وهو النبي صلى الله عليه وسلم لما آمن هو برسالته ثم بالذين آمنوا به من بعد أفرادا

وجماعات لم يؤمن واحد منهم بهذه الرسالة إلا بناء على تلقي الدعوة من القرآن، وعلى تسليم حق تلك الدعوة بما قام من المعجزة في القرآن.

ولذلك نعتبره عامل الإيمان.

وإذا كان عامل الإيمان فإنه يعتبر بذلك مكون الملة. فالملة الاسلامية انما تكونت بالقرآن العظيم باعتبار كونها صدقت حجته واتبعت دعوته. فهو حينئذ أساس لكياننا الاجتماعي معشر المسلمين على تعاقب الأجيال في هذه القرون الاربعة عشر.

وهو الى جنب ذلك ركن عبادتنا، وهو قوام الشخصية الفردية لكل مسلم، وهو قوام الشخصية الجماعية لكل مجتمع من المجتمعات الاسلامية صغيرا كان من مجتمع الاسرة أو كبيرا كمجتمع الملة بأسرها.

وهو الذي يعتبر مدد تفكيرنا باعتبار أن إيماننا به صبغ أفكارنا وعواطفنا وانفعالاتنا بصبغ مستمدة من ذلك العامل الايماني اصبحت ذات اثر في كل ما ندركه من المدارك الذهنية وكل ما نحرك فيه نظرننا العقلي الذي نعبر عنه بالفكر.

واصبح زيادة على ذلك مادة لتعبيرنا. فإنه زيادة على أن اللغة العربية إنما قامت بالقرآن وثبتت به وأوتيت الخلد بسببه، وانتشرت بين الاقوام التي هي منتشرة فيما بينهم بسبب دخول القرآن اليها، فإنه على ذلك يُعتبر التعبير الذي يعبر به كل مسلم في كل لغة من لغات الاسلام التي هي كلها لغات ناشئة في التاريخ الاسلامي، ومتأثرة بروح القرآن وليس من لغات المسلمين اليوم لغة سابقة لعهد نزول القرآن. ولكنها كلها ناشئة في العصر الذي يعبر مبتدئا من نزول القرآن، وهو العصر الاسلامي، وصور المعاني وقوالب الأفكار التي تشيع في كل لغة من تلك اللغات، من العربية وغيرها، إنما تُعتبر متأثرة بالقرآن العظيم باعتبار أنه

مدد الشخصية الجماعية، وأنه مدد التفكير الذي لم يكن التعبير إلا
قوالب له كما قيل :

"إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً"

وهو أيضا أساس النظام الاجتماعي لهذه الملة، لأن اصول
المعاملات وآداب الافراد، وآداب الجماعات، وربط روح العلاقات، بين
الافراد في النظام الاجتماعي، إنما كانت كلها مستمدة من كلمة القرآن
العظيم ومهتدية بهداه.

فإذا اعتبرنا القرآن منّا بهذا الاعتبار، ونظرنا إلى اسلافنا أهل
الجيل الأول الذين تلقوا القرآن العظيم مباشرة عن الوحي والذي كان
يأتيهم القرآن العظيم بنقل النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة عن الروح
الأمين، فإننا نرى أن تعاقب القرآن فيما بينهم منجماً واتصالهم في كل
نجم من نجوم القرآن ياتيهم بآية مجددة من آيات الله واقتران ذلك بالمشال
الكامل للمعاني القرآنية وهو النبي صلى الله عليه وسلم الذي كان خُلِقَ
القرآن كما ورد في حديث عائشة في الصحيح فإن الامة كانت تتخلق
شيئاً فشيئاً بخُلِقَ القرآن على طريقة تجعل المعاني القرآنية منطبعة فيها
انطباع الملكات فليست متلقية لتعاليم الدين وآدابه وعقائده وشرائعه تلقي
التلقين ولا التعليم. ولكنها كانت تتلقاها تلقي التربية. وكانت الطريقة
التي تطبع المعاني القرآنية والملكات المعنوية المستمدة من معاني القرآن
إنما هي طريقة التربية التي تجعل الامر خُلِقَ راسخاً مبنيّاً على توجيه
الغريزة الإنسانية وجهة الارتباط والامتزاج بتلك المعاني السامية حتى
تصبح جبلية حتى تصبح بمنزلة الغرائز لان الغرائز إنما تصرفت بالاتصال
بها والانسجام معها.

ولكننا إذا تركنا هذه الناحية السلوكية الخلقية التي ترجع إلى
الملكات، ورجعنا الى التصورات الذهنية، والأحكام العقلية والمعاني

العلمية، التي ارتبطت بالقرآن ونظرنا إلى تعلق المسلمين بالقرآن من الناحية الفكرية، فإننا نجد أن أساس الفكر وعماد العلم إنما هو الكتاب، ونجد أن القرآن العظيم هو الذي وضع فكرة الكتاب في نفوس المسلمين، ووضع روح الكتاب سارية في اللغة العربية. بحيث إن معنى الكتاب أو معنى المصنف على ما تفننت فنون التصانيف والتأليف والاضاع العلمية في عصور الاسلام إنما كانت كلها راجعة الى المعنى الذي هو متسمد من القرآن العظيم والذي اشار اليه قوله تعالى "ذلك الكتاب".

فإذا نظرنا الى ما ألف في اللغة العربية وما صدر في عصور الإسلام مما يرجع الى ذات القرآن العظيم، أو ما يتصل به من قريب أو من بعيد، فإننا نجد أنه لا يكاد كتاب من الكتب التي ألفت في العربية، أو التصانيف التي صنف في عصور الإسلام من نزول القرآن الى اليوم، يمكن أن يكون خاليا من لفظ أو من معنى مستمد من القرآن العظيم. بحيث إن الفكر في هذه الاربعة عشر قرنا واللغة كذلك في هذه الاربعة عشر قرنا، إنما اصبحا عالية على القرآن العظيم. بحيث أنه لا يمكن أن يستمر منهج من مناهج التفكير ولا طريق من طرائق التعبير ولا منهج من المناهج الأدبية، ولا اسلوب من الاساليب في الفكر أو في الكلمة إلا وهو متأثر بالقرآن ومعتمد عليه ومشتغل على مقتبس منه قليلا كان أو كثيرا لفظا كان أو معنى. وبذلك فإننا نستطيع عندما نصنف عناصر الثقافة في عصور الاسلام، أو عناصر العلوم، بقطع النظر عن الدينية منها وغير الدينية، نستطيع عندما نصنفها بالنظر الى القرآن العظيم أن نصنفها ثلاثة أصناف

الصنف الأول : علوم نشأت من القرآن، وهي العلوم الدينية، بمعنى أخص من علوم العقيدة والشريعة والآداب الشرعية.

الصنف الثاني : علوم نشأت للقرآن العظيم ولم تنشأ منه. وهي جميع العلوم اللغوية. فإنها إنما نشأت كلها لأجل القرآن العظيم، للمحافظة عليه، ولست محدثكم حديثا جديدا عن اسباب نشأة علم النحو، ولا عن اسباب تقويم الخط، ولا عن اسباب ادخال علامات الاعراب، ولا عن اسباب ادخال الاعجام والتفرقة في الحروف بين المعجم والمهمل، أن كل ذلك لم يكن إلا لأجل المحافظة على نص القرآن العظيم.

ـ الصنف الثالث : علوم امتزجت بالقرآن العظيم امتزاجا لم تنشأ منه ولم تنشأ له ولكنها امتزجت به. وأصبحت مَبِينَةً لمقاصده بتوجيهها أحيانا أو ببيان ما يراد نقضه منها من القرآن. وذلك كل ما يرجع الى العلوم الحكمية والعلوم الرياضية والعلوم الإنسانية. فإنها وإن لم تكن ناشئة من القرآن ولا ناشئة له إلا أنها عاشت على اتصال به، وعلى نظر اليه، وعلى وضع لها منه وضعا نسبيا يرجع إلى تأييد القرآن العظيم بها أو تأييدها بالقرآن العظيم أو ما بين بعضها وبين القرآن العظيم من الاختلاف مما يجعلها مردودة به أو يجعلها ملحوظة بآياته.

ولأجل ذلك بالغ كثير من الباحثين في العلوم في تحديد ما سموه بعلوم القرآن حين خرجوا بعلوم القرآن عن معناها الأخص إلى المعنى الاعم من معارف التي ترتبط بالقرآن العظيم مما نشأ منه أو نشأ له أو امتزج به حتى ذكر القاضي أبو بكر بن العربي في تفسيره أن جملة علوم القرآن فيما أحصى هو من المعاني التي تستفاد من القرآن العظيم، وترتبط بفرع من فروع المعرفة متصل بالقرآن من قريب أو من بعيد، إنما تبلغ سبعة آلاف وأربعمائة وخمسين علما.

وعلى ذلك غلا مصنفو الكتب في العلوم من أمثال الامام السيوطي في كتاب "الإتقان" ثم من جاء بعده من الذين صنفوا في العلوم والكتب مثل "طاش كبري زادة في مفتاح السعادة" وحجّي خليفة في

"كتاب كشف الظنون" فاعتبروا من جملة العلوم القرآنية ما لا يشهد له أصل من القرآن بل ما لا يشهد أصل لصدقه مثل "علوم الطلاسم" و "الزائرات" وغيرها.

وكل هذا إنما كان يرجع إلى ما نظروا من أن الروح القرآنية إنما هي سائرة في كل فكرة تشتغل بعلم من العلوم في عصور الحضارة الإسلامية سواء كان ذلك على معنى النشأة منه، أو على معنى العمل له، أو على معنى الامتزاج به امتزاجا إيجابيا فيما يتلاءم مع القرآن أو امتزاجا سلبيا في ما تقوم آيات القرآن حججا على نقضه وعلى إبطاله من المعارف التي تضمنتها أغاليط العلوم أو التي تضمنها علوم لا أساس لها من الصحة في أصل وضعها.

وإنه ليكفي من ذلك أن نأخذ مثلا بسيطا نضربه لمقدار اتساع مدى ما تفرع عن القرآن العظيم من الاوضاع العلمية والتصانيف في اللغة العربية في عصور الحضارة الإسلامية، إذ نأخذ علما واحدا من العلوم المختصة بالقرآن التي هي العلوم القرآنية بالمعنى الأخص، لا العلوم القرآنية بالمعنى الوافر. فنترك علوما كثيرة مما هو مختص بالقرآن مثل علم التجويد، وعلم الرسم التوقيفي، وعلم إعراب القرآن، وعلم أحكام القرآن، وعلم إعجاز القرآن وغيرها.

لنترك جميع هذه العلوم ولنقف على علم واحد من العلوم القرآنية بالمعنى الأخص وهو علم التفسير في معناه الأخص. أعني الكتب التي تتبع القرآن العظيم لفظا لفظا وتركيبا تركيبا وتبين معانيه من أوله إلى آخره على ترتيب التلاوة.

فإننا إذا أخذنا مادة التفسير ورجعنا إلى معجم من معاجم التأليف، ولنجعله كتاب "كشف الظنون" الذي صنف في القرن الحادي عشر، فإننا نجد أن "كشف الظنون" ذكر من التفاسير فقط من بين كتب

العلوم القرآنية نحواً من ثلاثمائة وخمسين تفسيراً، هذا ما اشتمل عليه كتاب "كشف الظنون" بالذكر، فإذا اعتبرنا أن الذي ذكره "كشف الظنون" مما صُنّف في العربية ليس إلا قليلاً من كثير، لأن أكثر الكتب التي صُنّفت قبل القرن السابع إنما ضاعت وتلاشت بنكبة بغداد، وأن الذي ضمنه صاحب "كشف الظنون" كتابه مما وقف عليه عياناً أو مما وقف على ذكره ليس إلا عدداً قليلاً بالنسبة لما لم يقف عليه صاحب "كشف الظنون" مما لم يزل الناس من عصره إلى الآن منهمكين في الاستدراك عليه.

وإذا أضفنا إلى ذلك ما ألف بعد صاحب "كشف الظنون" في القرن الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر من التفاسير الكثيرة وأضفنا إلى ذلك ما كتب على بعض التفاسير من الكتب التي تعلقت بها مثلما كُتِبَ على "الكشّاف" من الحواشي وما كتب على "البيضاوي" من الحواشي فإن حواشي "البيضاوي" المعروف منها يبلغ نحو المائة وحواشي "الكشّاف" المعروف منها عندنا الآن يبلغ نحو الخمسين، زيادة على ما ألف حول كل كتاب من هذه الكتب، من كتب في تخريج الأحاديث التي اشتمل عليها وكتب في شرح الشواهد التي وردت في أثرائه، وكتب في الردود المتعلقة بكتاب من تلك الكتب كالردود التي كتبت على الكشاف، فإننا نستطيع أن نستحضر من هذا أن تقدير الكتب التي يمكن أن يحصيها الإنسان بذكرها، لا بمجرد تقديرها، تقديراً مما يرجع إلى مادة التفسير وحدها، يرجع بدون مبالغة إلى نحو من عشرة آلاف. فهذا المثل هو الذي نكتفي به للدلالة على ما كان للقرآن العظيم من أثر في التكوين الفكري، وما كان يحف به من العناية العلمية في عصور الإسلام.

وقد ابتدأت هذه العناية بالاعتناء بحفظه وبدأ النبي صلى الله عليه وسلم منذ نزل القرآن يوجه الناس إلى الإقبال على حفظه عن ظهر قلب، وإلى تدارسه، والقيام به ويحرض الناس على ذلك ويرغبهم فيه بما يبين لهم في ذلك من فضل.

ففي حديث البخاري عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما "لا حسد إلا في اثنتين، ثم قال : رجل آتاه الله الكتاب فقام به أثناء الليل"، وفي حديث البخاري الآخر عن عثمان بن عفان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم : "خيركم من تعلم القرآن وعلمه".

وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يعين للناس طريق تعلم القرآن، ويعين لهم الذين هم أهل لأن يؤخذ القرآن عنهم، فأمر بأخذ القرآن عن القراء الاربعة المشهورين من الصحابة وهم ابن مسعود وسالم وأبي ومعاذ. واعتنى الناس من عهد النبي صلى الله عليه وسلم بضبط القراءات المختلفة للقرآن العظيم وعرضت عليه صلى الله عليه وسلم على اختلافها فأقر هذه وتلك ثم ابتدأوا منذ القرن الثاني يضعون الضوابط لهذا الأمر الذي كانوا يتلقونه التلقي الواقعي.

فبدأ وضع علم النحو وعلم الخط وعلم التجويد والرسم التوقيفي مما تعلق بالقرآن العظيم لقصد الحفاظ على صيغته.

ثم جاء المقصود الأهم وهو الاهتداء بمعانيه، فانتصب الفقهاء، من فقهاء الصحابة ومن بعدهم من فقهاء التابعين الى أئمة الامصار الى أئمة المذاهب يستنبطون الأحكام الفقهية ويضعون المناهج التي اختلف بها مذهب عن مذهب لذلك الاستنباط مما ابتدأ بضبطه الامام محمد بن ادریس الشافعي رضي الله عنه في رسالته وهي رسالة أصول الفقه التي بين فيها مناهج الاجتهاد وطرائق الاستمداد من القرآن، وبين أن المعاني الفقهية التي يختلف الفقهاء فيما بينها ليست إلا مستمدة من القرآن العظيم.

وتبع ذلك النظر في اعجاز القرآن الذي نشأ منه علم البلاغة، وارتبط مبحث الاعجاز بالعقائد باعتبار كونه عامل الإيمان كما قلنا فأصبح عاملاً من عوامل تطور علم الكلام، واتساع البحث في العقائد. وفي علم التوحيد ووضعت نظريات الاعجاز بين المتكلمين موضع الاخذ

والرد بين المائلين الى القول بأن الاعجاز واقع وأنه لا حاجة الى بيان وجهه وهم القائلون بالصرفه من قدماء المعتزلة ومن أوائل الاشاعرة، وبين الباحثين عن الالوجه الايجابية التي يرجع اليها اعجاز القرآن مما حاوله الجاحظ وتوسع فيه القاضي أبو بكر الباقلاني، وضبطه ضبطا محكما مغنيا، لا تطلبا لامر بعده، القاضي عياض في كتاب "الشفاء" لما تكلم على أوجه إعجاز القرآن الكلية التي أرجع اليها الالوجه الجزئية.

وانتصب المربون من الواعظين والقصاص والخطباء والسالكون من الصوفية بين أهل الملامة وأهل الفتوة يجعلون القرآن العظيم مددا لتوجيهاتهم الوعظية ولتربيتهم السلوكية على معنى أنهم يريدون أن يعودوا بالناس إلى المثال الصالح الذي كان عليه الجيل الأول من المسلمين.

وعلى ذلك اتسعت النواحي التي رجع الناس منها الى القرآن، وتشعبت وربما أصبح بعضها متضاربا مع بعض، كما وقع من الاختلاف بين المحدثين والفقهاء أو من الاختلاف بين الفقهاء والصوفية، بصورة جعلت مسالك التفكير، منذ القرن الخامس بقيادة الإمام الغزالي، متجهة إلى التأليف بين هذه العناصر وبيان التكامل الذي بينها، وأهمية نسبة بعضها من بعض.

ومع ذلك فإن الأزمات الفكرية والنفسية التي نزلت بالعالم الإسلامي لم تنزل عند جميع الملاحظين لها والواصفين إياها معتبرة راجعة إلى التفريط في المعنى الاصلي وهو معنى التخلق بالقرآن العظيم، وجعله مرسخ الملكات الذهنية والخلقية بصورة عامة حتى يمكن أن تكون المعارف التي هي ناشئة منه أو ناشئة له، أو ممتزجة به، أمرا متناولا من الناس تناول حسن الهضم والاطمئنان وزكاء المعارف عندما يحصل الانسجام الذي قامت عليه الدعوة القرآنية بين هذه الملكات الذهنية المختلفة التي لا

يمكن أن يستقل واحد منها عن البقية إلا أن يكون الوضع الذهني منحرفا
مختلا قائما على نوع من الفتنة تأتي من تضارب العناصر الذهنية التي
تؤلف عناصر التخلق، أو عناصر التفكير.

فلذلك فإننا حينما نحتفل بذكرى مرور الأربعة عشر قرنا على
نزول القرآن العظيم، ونحاسب أنفسنا عن موقفنا من القرآن العظيم، فإننا
لا نجد أنفسنا فقراء في العلم لا العلم الذي هو ناشئ من القرآن أو له،
ولا العلوم التي هي ممتزجة بالقرآن مما نشأ في عصور الحضارة الإسلامية،
أو مما استمدته الأمم الإسلامية في العصر الحاضر.

ولكننا نجد أنفسنا في فقر إلى معنى من التوجيه الباطني وإلى
صورة من الاستسلام لدعوة القرآن، والاصطباغ بها والتخلق بأدابها ترسخ
في النفوس ذلك المعنى من الخشوع وحسن التلقي والاطمئنان الذي لو
توجهنا فيه إلى القرآن العظيم لما فارق نفوسنا الخشوع الذي كان القرآن
العظيم جديرا بأن يُنزل على الجمادات من الحجارة والجبال كما قال الله
تعالى "لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا
من خشية الله وتلك الامثال نضربها للناس لعلهم يتفكرون". هو
الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمان الرحيم هو الله
الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار
المتكبر، سبحانه الله عما يشركون هو الله الخالق الباريء المصور له
الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض وهو العزيز الحكيم.

الإمام سحنون توطئة الفقه والاجتهاد

باسم الله الرحمن الرحيم
وصلّى الله على سيّدنا ومولانا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم

إنّه لم يزل من شأن الحكماء، والمصلحين والمرشدين والمرّين،
القصد إلى إبراز المعاني السّامية، التي هي معانٍ مجردة معقولة، في
صورة من المحسوس تجسدها وتجسّمها وتعطيها قوّة النّفوذ على الحواسّ
الماديّة الإنسانيّة، حتى تكون المعاني العقليّة حاصلة من طريق حسّي
تجريدي، كما هو شأن المنهج الحكمي الإسلامي الذي هو أساس الحكمة
التجريدية.

لم يكن الإمام سحنون إلا فقيها، يكرم فيه الفقه ويكرم هو بالفقه.
وإذا كان الإسلام فقها أو أساسه فقها، فإنّ سحنونا بهذا المعنى يمثّل سرّ
الإسلام ويمثّل روح الثّقافة الإسلاميّة.

فإنّ الثّقافة الإسلاميّة التي نعتبر الإمام سحنونا مظهرها لروحها،
ليست إلا عبارة عن منهج تربويّ. فدعوة الإسلام لم تكن مجرد دعوة
تلقينيّة. ولكنّها كانت عملا تربويّا، عملا إنشائيّا تكوينيا للجماعات
والجماهير. اعتمد على الجمع والتّنسيق والمجانسة بين القوى الذّهنيّة
الإنسانيّة التي هي قوّة الدّين وقوّة العقل وقوّة السلوك العمليّ.

فجاءت الدعوة الإسلامية دعوة لتكوين ملكة راسخة، تتأصل في الأفراد وتشيع في الجماعات، بما تجد من التفاعل بين استقرارها في الأفراد. وتلك هي ملكة السنّة المحمديّة، التي نشأت عليها الأمة الإسلاميّة.

فكانت روح الأمة وسرّ حضارتها وعنوان ثقافتها، في تلك الملكة الجامعة بين قوى العقل والدين والعمل. فقد تكونت التربية الإسلامية على تعويد الأمة على أن تجعل العقل طريقها الأوّل إلى معرفة الحقيقة الدنيّة، التي هي المستندة إلى إثبات الخالق وتقرير وجود الله تعالى ووحدانيّته وتقديسه وتنزيهه.

ثمّ إذا وصل العقل بصاحبه إلى إدراك المبدأ الديني الذي هو الإيمان بالله، فإنّه من هنالك ينطلق للتلقّي وللطمثان إلى المعاني التي أراد الله تعالى أن تنشأ عليها أجيال المؤمنين. وهي المعاني التي تعاقبت الرسل على تبليغها للعالمين. فيصبح الفرد مستسلماً للتلقّي، متّبعا للوحي، مستنيرا بنور الهدى الإلهي الذي يبلغه الله تعالى إلى خلقه على لسان النّبوءة. وذلك هو المنهج الذي يبقى للملكة العقليّة قوّتها، ومجال حركتها ومدى نفوذها في نطاق التّعاليم الدنيّة التي هي اصول الاعتقاد وأدلة الأحكام. ثمّ تجعل الحركة العقليّة في هذا النطاق، الذي هو النطاق الديني المستند إلى هدّى الوحي الالهيّ المبلّغ للبشر بلسان النّبوءة، أن تعطي للناس مناهج السلوك مخططة بإرشاد الهي وتعليم نبويّ يطبّقه العقل الإنسانيّ ويخطّط مناهجه التفصيليّة استنادا إلى الاصول الكليّة المنهجية التي جاءت بها الرّسالات وختمتها الرّسالة المحمديّة الخاتمة على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التّسليم.

فتبرز هذه المعاني في مظهرها الاجتماعي بالتفاعل الباطنيّ، الذي يوجد في نفس كلّ فرد من الأفراد بين هذه القوى الثلاث التي هي قوّة

العقل وقوة الدين وقوة السلوك. ثم بالتفاعل الذي يبدو في المظهر الجماعي بما يعطيه كل عنصر من عناصر المجتمع لبقية العناصر، مما يكون معنى التفاعل أو معنى الترابط الاجتماعي على الاصول الدينية العقلية السلوكية التي قامت عليها دعوة الإسلام.

ولذلك فإن للثقافة الإسلامية عناصر، وهذه العناصر التي تتألف منها الثقافة الإسلامية هي عبارة عن جميع مواد المعرفة، وجميع مناهج العلوم. فالعلوم بأسرها مما كان منها سابق الوضع للإسلام، أو ما كان ناشئاً من روح الدعوة الإسلامية، تعتبر جميعها عناصر لتكوين تلك الروح الجامعة التي هي روح الثقافة الإسلامية.

فالعناصر المعرفة ومواد العلوم هي في الإسلام متواصلة متسلسلة متمازجة متفاعلة. وكل عنصر من العناصر العلمية أو من مواد المعرفة له كيانه الاستقلالي الذي ينفصل به عن العناصر الأخرى، وله، إلى جنب كيانه الاستقلالي، المظهر الآخر الذي يتواصل منه ويتسلسل ويتمازج ويتفاعل مع بقية العناصر العلمية في نطاق الروح الجامعة التي هي روح الثقافة الإسلامية.

وهذه العلوم منها ما نسميه بالمرتجل وهي العلوم التي انشقت عن روح الثقافة الإسلامية ونشأت منها وتكوّنت بها، وما كانت لتتكوّن لولا الإسلام مثل : علم العقائد وعلم الفقه وعلم الأصول وغيرها من العلوم التي نسميها علوماً دينية، ونعتبرها عناصر مرتجلة من عناصر الثقافة الإسلامية. ومنها علوم نسميها منقولة في مقابلة المرتجل. وهي علوم ليست من وضع الحضارة الإسلامية، ولكنها كانت موجودة من قبل الدعوة الإسلامية. وهي علوم إنسانية عامة مشتركة، منها العلوم العقلية والرياضية، مثل : الحساب والهندسة، ومنها العلوم الإنسانية، مثل :

التاريخ والجغرافيا. وكان الناس، باعتبار كونهم آدميين ذوي عقول يعرفونها ويبحثون فيها من قبل أن تأتي الدعوة الإسلامية.

ولكن لما ظهرت الدعوة الإسلامية احتضنت هذه العلوم ونقلتها اليها وجمعت بين بعضها وبعض، وجمعتها مع العناصر الأخرى من العلوم التي كونتها الدعوة الإسلامية وهي التي عبرنا عنها بالمرجلة. فأصبحت عناصر الثقافة الإسلامية ذات شقين : مرتجل وهو الإسلامي، ومنقول وهو الإنساني. ووضعت هذه العلوم بعضها إلى جنب بعض، فأصبح وضعها مشتركا، وإن كان كل منها باعتبار كيانه الذاتي منفردا عن البقية.

وهذا الوضع المشترك هو الذي أعطى جميع هذه العلوم صورة جديدة.

فعلم التاريخ علم قديم ولكن له في وضعه الإسلامي صورة جديدة، إذ أعطته غاية دينية، ومبدأ دينيا، واتصالا دينيا مع علوم دينية هي العلوم الإسلامية المرحلة.

والعلوم الرياضية والعقلية كذلك. فأصبح كل علم، وإن كان بذاته قديما نقل إلى الحضارة الإسلامية، إلا أن له في الحضارة الإسلامية من الوضع الارتباطي بغيره ومن الاتصال بغيره ما أعطاه صورة جديدة لم تكن له خارج نطاق الحضارة الإسلامية.

وهذا هو المعنى الذي لم نزل نحاول به تحقيق كلام العلامة ابن خلدون، إذ أراد أن يقسم عناصر الثقافة الإسلامية إلى عنصر إسلامي وعنصر إنساني. ويبيّن امتياز العنصر الإسلامي من عناصر الثقافة الإسلامية عن العنصر الإنساني. وهذا التمايز، باعتبار الكيان الذاتي لكل علم من هذه العلوم، هو تمايز صحيح.

ولكن المعنى الذي غفل عنه الإمام ابن خلدون وينبغي أن يحقق كلامه به، إنما هو هذا المعنى من التّواصل، الذي حصل لهذه العلوم في وضعها المشترك، ولم يكن لها قبل ذلك لما كانت موضوعة وضعا معزولا عن العنصر الدّينيّ، الذي يمثله الشقّ الآخر من شقّي عناصر الثّقافة الإسلاميّة، وهو الشقّ المرتجل.

فلذلك نرى أنّنا إذا نظرنا إلى هذه الوحدة الذّهنيّة بين عناصر الثّقافة الإسلاميّة بأسرها، من العلوم المرتجلة التي هي العلوم الإسلاميّة والعلوم المنقولة التي هي العلوم الإنسانيّة العامّة فإننا نجد أنّ ذلك العنصر العلميّ وهو الفقه، الذي كرّمنا به مدينة القيروان وكرّمنا به الإمام سحنونا، وقبلنا كرمّ أصدق القائلين بالفقه كلّ من طلبه إذ قال النبيّ صلّى الله عليه وسلّم : "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدّين". ولذلك فإنّنا نعتبر هذا العنصر من عناصر الثّقافة الإسلاميّة الذي هو الفقه، أوّل ناشيء من روح الثّقافة الإسلاميّة، وأوّل عنصر جامع لعناصر الثّقافة الاسلاميّة العديدة المشتركة بين المرتجل منها وبين المنقول، لأنّ الفقه إنّما هو عبارة عن تلقّي كلمة الوحي أوّلا، والاستسلام لاتّباع الدعوة الإلهيّة التي هي مبلّغة إلى البشر على لسان النبوءة المعصومة. ثم يأتي بعد ذلك ما رزقه الله تعالى الإنسان من الفهم الذي هو مظهر ملكته العقليّة، فيتصرّف به فيما أعطته الكلمة النبويّة بطريق الوحي من حكمة إلهيّة، يتصرف الإنسان بفهمه في الكلمة الإلهيّة تصرفا عقليّا، حتّى ينتهي إلى تطبيق معاني الكلام الإلهيّ على صور من أوضاع حياته الإنسانيّة الماديّة، تصبح بمقتضاها خاضعة لدعوة الهدى وسائرة على طريق الرّشاد.

وهذا المعنى من التّصرف العقليّ بالفهم والتطبيق في الكلمه الإلهيّة التي هي كلمة الوحي والنبوءة المعصومة، هو الذي نعبر عنه بالاجتهاد.

فالاجتهاد هو الفقه. وهو عبارة عن اتباع لا عن ابتداع، لأن الإنسان باجتهاده يكون متحرراً أن يتبع التعاليم الإلهية، وملكته العقلية لا تُغْمَطُ ولا تُطْمَسُ، ولكنه يسلك بها المسلك السوي، الذي يجعلها متصرفة في حدٍّ محدود وفي نطاق محيط بها، يجعل تصرفها رشيداً منتجاً للخير.

فتصبح بذلك الملكة العقلية مستمدة من العصمة النبوية، إذ تستند إلى كلمة النبوة المعصومة، فتتصرف في داخل حدود العصمة ومعالمها بصورة تمكّن للعقل الإنساني من الرّشاد والهدى ما لم يتمكن له قبل ذلك من تلقاء نفسه.

وهذه الحركة الثانية التي سما بها الإنسان وسما بها العقل الإنساني، إذ استمدّ معنى من معاني العصمة، وارتكز على أساس من أسس الهدى، وأصبحت نتائج النّظر العقلي نتائج منتهية إلى الأصول القطعية المعصومة، التي هي خبر صادق عن الله تعالى، هي حركة تكون بها الفقه الإسلامي، وربّى عليها النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه.

فنشأت بالمدينة المنورة منذ ابتدأت أدلة الوحي تفتح باب تشريع الأحكام. فبدأ النبي صلى الله عليه وسلم يجتهد لتطبيقها زيادة على اجتهاده في تبليغها. وبدأ أصحابه حوله وبمراى ومسمع منه يجتهدون في تطبيقها. ومراقبة النبي صلى الله عليه وسلم لاجتهادهم تجعل اجتهادهم جارياً في المسلك المقبول المحمود، الذي إن لم يكن فيه المجتهد مأجوراً على الاصابة في اجتهاده، فإنّه يكون على الأقل مأجوراً على أصل اجتهاده.

وكذلك استقرّت هذه الحركة - التي هي حركة الفقه أو نعبّر عنها بالاجتهاد، في المدينة المنورة. والتحق النبي صلى الله عليه وسلم

بالرفيق الأعلى، وتركها حركة سائرة ناشطة نامية في المدينة المنورة بين أصحابه الذين كانوا مجتمعين في مهبط الوحي ودار الهجرة.

ثم أتى من دواعي الأحداث التاريخية المعروفة المشهورة، التي أهمها اتساع رقعة الدولة الإسلامية بالفتوح، ما حمل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم على أن يتفرقوا في الأمصار.

فكان تفرقهم ذلك ناقلا لحركة الفقه من المدينة المنورة في قلوب الصحابة رضي الله عنهم وفي أذهانهم، فنوروا بها أمصارا أخرى نقلوا إليها نور الفقه الذي أضاءت شعلته في المدينة المنورة. فابتدأ الصحابة يتفقهون ويفتون ويجهدون في عديد القواعد والأمصار من بلاد الإسلام.

فكانت نشأة الفقه سابقة لنشأة أصول الفقه. وكان علم الفقه سابقا لعلم العقائد أو علم أصول الدين. حتى إن علم العقائد في أول نشأته قوبل بالفقه، وأظهرت مقابلته به في تسمية علم العقائد أولا. بعلم الفقه الأكبر.

وفي هذه الأقطار الإسلامية التي هي المعبر عنها بالأمصار، والتي كانت في أول أمرها عبارة عن المدينة ومكة والعراق والشام ومصر، برزت المذاهب الأولى للصحابة رضي الله عنهم، وتكونت المراكز الفقهية الأولى. واصبحت كثرة هذه المراكز آيلة إلى قلة ومنحصرة تقريبا في تيارين جامعين هما : التيار الشرقي الذي امتد من العراق إلى حدود الصين، والتيار الغربي الذي امتد من الشام إلى مصر، إلى بلاد المغرب الإسلامي العربي.

وكان الامتداد للمذاهب باعتبار طريقتين سائتين عليها، هما :

- الطريقة الحجازية : التي امتدت من الحجاز إلى الشام ومصر والمغرب.

- والطريقة العراقية : التي امتدّت من العراق إلى ما وراء النهر -
أعني أواسط آسيا - إلى الشرق الأقصى.

وكان الامتداد الحجازي امتدادا غربيا كما رأيت، والامتداد
العراقي امتدادا شرقيا، وهذا إنّما هو باعتبار الغالب. ومن هنا جاءت
انتشاريّة المذاهب في القرن الثاني.

فأصبحت المذاهب التي نشأت في الأمصار أو المراكز التي
ذكرناها متنقلة في أقطار أخرى باعتبار هذين الامتدادين : الامتداد
الشرقي الذي هو امتداد التيار العراقي، والامتداد الغربي الذي هو
امتداد التيار الحجازي.

فكانت هذه المدينة المباركة، التي هي مدينة القيروان، والتي هي
مركز انبعاث الاسلام إلى البلاد المغربية الإفريقية بصورة عامّة، مركزا ذا
شأن من مراكز الامتداد الغربي للفقهاء الحجازي الذي هو فقه المذهب
المالكي.

فقد كان المذهب المالكي مذهبا انتشاريا تعددت مراكزه في
منتصف القرن الثاني بين العراق واليمن ومصر والمغرب، زيادة على مركزه
الأصلي الذي هو الحجاز، وعلى المركز المغربي الأقصى الذي هو منشق
عن المغرب وهي القيروان، ونعني به الاندلس. فكان أصحاب مالك قد
استقروا في مصر كما استقروا في إفريقية والاندلس.

ففي منتصف القرن الثاني كانت هذه البلاد الإفريقية مأهولة بعدد
كثير من أصحاب الإمام مالك بن أنس الذين درجوا على فقهه، وكانوا
مجتهدين مقيدين على طريقته، وهم الذين نسميهم أهل التفرع في
مذهبه.

ونقتصر من هؤلاء الذين عمروا البلاد الافريقيّة، وأقاموا عماد الفقه فيها من أصحاب مالك بن أنس، على اثنين برز بهما مجد المدينتين الخالدتين : مدينة القيروان ومدينة تونس، وهما الإمام القاضي أسد بن الفرات في القيروان والإمام علي بن زياد في مدينة تونس.

وعلى ما يُعتبر للمركز المصري بالنسبة للمذهب المالكي من أهمية باعتبار كونه الذي آوى اليه العدد الأكثر والأهمّ قيمة من أصحاب مالك بن أنس، وما للمركز المدنيّ من شأن أيضا باعتبار كونه المركز الاصلي الذي كان منه الانتشار، فإنّ هذا المركز الافريقيّ الذي يمثّل المحور الجامع بين القيروان وتونس، إنّما اعتبر عماد المذهب المالكيّ، نظرا إلى أن المذهب المالكي، وإن كان مدنيّ النشأة مصريّ الانتشار، إلا أنّه قد اصبح، بأهميّة هذا المركز الافريقيّ، مذهبا إفريقيّا باعتبار التدوين وباعتبار التطبيق.

وهذا المعنى الذي جعل المذهب المالكيّ، بعد كونه مدنيّا بالنشأة إفريقيا بالتدوين والتطبيق، هو المعنى الذي يعطي لمدينة القيروان المنّة التي قلّدتها القيروان لأعناق المسلمين أجمعين لا لخصوص أتباع المذهب المالكيّ، لأنّ التوزع بين أتباع المذاهب إنّما هو أمر صوريّ أو اعتباري. ولكنّ الحقيقة أنّ كلّ إمام من أئمة الهدى المسلمين هو إمام لجميع المسلمين، وكلّ مذهب، سواء انتسب اليه الفرد بالاتباع أم لم ينتسب إليه، هو مذهب إسلاميّ معتبر عنده اعتبار الحقّ المشاع والتقديس المشترك باعتبار أنّه مظهر من مظاهر الاجتهاد في الدين والاقتباس من روح القرآن وروح السنّة.

فإذا كانت القيروان، باعتبار كونها دار فقه، ذات منّة قلّدتها مدينة القيروان لأعناق المسلمين أجمعين، سواء في ذلك من اتّبع المذهب المالكي، ومن اتّبع غيره من مذاهب الهدى، فإنّ هذا الإمام العظيم يعتبر

هو الأصل فيما فازت به مدينة القيروان من المنّة العظيمة التي تقلّدتها رقباء المسلمين لمدينة القيروان، وذلك بالأثر الخالد الذي تركه الإمام سحنون من بعده، والذي بدا فيه معنى التدوين والتطبيق للمذهب المالكيّ الذي اختصّت به مدينة القيروان، وذلك بتأليفه كتاب "المدوّنة".

لسنا قاصدين من هذه الكلمة الوجيزة أن نترجم للإمام سحنون، ولا أن نعرّف به. فهو أعرف من أن يعرّف به. ومجال ترجمته مجال واسع، قد خصّه من قبلنا بتأليف مستقلة.

فقد كتب أبو العرب التميمي كتابا خاصا في ترجمة الإمام سحنون. وكتب محمد بن حارث الحشنيّ كتابا خاصا أيضا في ترجمة الإمام سحنون، زيادة على التراجم الحافلة التي وردت في الكتب الجامعة للتراجم. وأهمّها الترجمة الطويلة الجليّة التي ترجم بها الإمام القاضي عياض في "المدارك" للإمام سحنون، والتي تعتبر المادة الأولى، حيث إنّ جميع كتب التراجم الذين ذكروا سحنونا بعد ذلك وكتب الطبقات هي عالية على ما أورده القاضي عياض في المدارك في ترجمة الإمام سحنون.

فلسنا محاولين أن نفصل ترجمته ولا أن نلمّ بها إماما. ولكننا نحاول أن نلفت النظر في إيجاز إلى أهميّة العمل الفقهي الذي قام به الإمام سحنون، والأثر الخالد الذي رفع به اسمه العظيم، ورفع به اسم هذه المدينة التي اعتزّت به وبأمثاله، وذلك بوضعه "المدوّنة".

فإن الإمام سحنونا نشأ بالقيروان، والمذهب المالكي ليس غريبا عنها ولا أجنبيا فيها، لما بيّنا من أنّ كثرة من أصحاب مالك، ذكر القاضي عياض أنّها تتجاوز ثلاثين، قد استقرّت في البلاد الإفريقيّة قبل نشأة الإمام سحنون.

ومع ذلك فإنّ حياة الإمام سحنون وأثره العلميّ والفقهيّ قد أصبح مبدأ لحياة المذهب المالكيّ في البلاد الإفريقيّة، أو مبدأ لحياة المذهب

المالكي بصورة عامّة. حتى إنّه غطى على جميع الآثار التي كانت قبله ومحاها ونسخها كما ينسخ النهار آية الليل.

وهذه الحياة الحافلة التي قضاها الإمام سحنون تعتبر حقبة من الزمن تقدّر بثمانين سنة، فقد عاش الإمام سحنون ثمانين سنة، توفي وهو ابن ثمانين. وهذه الحقبة من الزمن التي هي ثمانون سنة تبتدئ من سنة 160 هـ وهي سنة ميلاد سحنون، وتنتهي بسنة 240 هـ وهي سنة وفاته، ما بين 160 هـ و 240 هـ.

وإذا نحن أردنا، حرصا على الإيجاز، أن نقسم هذه الحقبة إلى مراحل، فإننا نستطيع أن نرجعها إلى أربع مراحل :

- المرحلة الأولى، ما قبل الرحلة المصرية. أعني من سنة 160 هـ إلى سنة الرحلة التي سيأتي الكلام في ضبطها.

- والمرحلة الثانية : هي الرحلة إلى العودة.

- والمرحلة الثالثة : هي العودة إلى القضاء.

- والمرحلة الرابعة : هي القضاء إلى الوفاة.

أما المرحلة الأولى التي هي ما بين سنة 160 هـ وسنة 178 هـ أو سنة 188 هـ، على ما سيأتي من الاختلاف في ذلك، والتي هي عبارة عن ثمانية عشر عاما أو ثمانية وعشرين عاما. هذه المرحلة الاولى هي المرحلة التي نشأ فيها سحنون في القيروان، وتخرّج على عظماء رجالها من الفقهاء من أصحاب مالك بن أنس مثل : بهلول بن راشد، وابن غانم وابن أشرف. ثم انتقل فيها إلى تونس. فتخرّج في تونس على الإمام علي بن زياد صاحب الإمام مالك أيضا.

ويتصل بهذا أمر ذو عبرة سامية ومغزى كبير، وهو أنّ سحنونا اشتهر في القيروان، قبل رحلته القريبة إلى تونس إلى علي بن زياد،

بأنه رجل جاد في طلب العلم، حسن القصد فيه، مخلص وجهته في الطلب لله تعالى.

فلما رحل إلى علي بن زياد بتونس أخذ كتاب توصية من شيخه بالقيروان الإمام بهلول بن راشد رضي الله عنه. فكتب بهلول إلى علي بن زياد : "إنني قد أرسلت إليك رجلاً يطلب العلم لله". فكان من هذه التزكية السامية أن علي بن زياد لما اتصل بهذا المكتوب، لم ينتظر أن يأتيه سحنون إلى بيته ولا أن يلقاه في حلقته بجامعة الزيتونة الأعظم، ولكنه أخذ كتبه ويادر إلى المكان الذي نزل فيه سحنون قائلاً : "إن الذي يطلب العلم لهذه الغاية السامية، يطلب العلم لله، جدير بأن يُقصد لا أن يُقصد". وكذلك تخرج سحنون على علي بن زياد تخرجه الذي يعتبر ذا الأثر الكبير في تكوين اتجاهه إلى تدوين "المدونة" زيادة على ما سيأتي من صلته بالقاضي الأمير الإمام أسد بن الفرات.

وأما المرحلة الثانية من حياة سحنون، وهي مرحلة الرحلة، فإن روايات المؤرخين اختلفت في تحقيقها. فذهب بعضهم إلى أنها كانت سنة 178 هـ. وذهب آخرون إلى أنها كانت سنة 188 هـ. فالخلاف في عشر سنين. وقد رجح القاضي عياض، جمعا بين الروايات المختلفة، أن يكون لسحنون رحلتان، بأن يكون سافر أولاً إلى مصر سنة 178 هـ، ثم رجع إلى القيروان. ثم سافر مرة أخرى سنة 188 هـ. وتكون رحلته الأولى هي التي كان فيها في مصر، ومالك بن أنس رضي الله عنه موجود في المدينة، ومكاتيب مالك ترد إلى ابن القاسم في مصر. والثانية هي التي استقر فيها بمصر إلى أن رجع سنة وفاة عبد الرحمان بن القاسم، وهي سنة 191 هـ.

فالمرحلة التي بين الرحلة والعودة هي المرحلة التي لقي فيها سحنون أصحاب مالك المشرقيين. بعد أن لقي بالقيروان وبتونس أصحابه

المغربيين. فلقي أشهب وابن وهب وابن عبد الحكم في مصر. ولقي في المدينة المنورة ابن نافع وابن الماجشون. ولقي غير أصحاب مالك من أئمة الفقه المجتهدين، مثل : الإمام الليث بن سعد في مصر، والإمام سفيان بن عيينة في العراق، والإمام عبد الرحمان بن مهدي بالعراق. وكانت له رفقة منسجمة متصلة مع ابن القاسم وأشهب وابن وهب، حتى أنه حج مع هؤلاء الثلاثة، حج مع ابن القاسم وأشهب وابن وهب حجة واحدة. وينتهي هذا الدور، وهو الدور الشرقي من حياة سحنون، الذي استكمل فيه تحقيق المذهب المالكي بالاستناد إلى الروايات المشرقية، جمعا مع ما عرف قبل ذلك من الاستناد إلى الروايات المغربية، انتهى بالعودة إلى القيروان سنة 191 هـ.

وفي عودته هذه ابتدأ دور انتاجه العلمي الذي نجعله الدور المنتهي بتقلده القضاء سنة 234 هـ. فهو دور استمر من سنة 191 هـ إلى سنة 234 هـ. وهذا الدور هو الذي كان فيه انتاج سحنون بالتأليف والرواية وتخريج الاصحاب والتعليم حتى اعتبر أكثر الفقهاء أصحابا، وحتى كَوّن الملكات الصحيحة في أصحابه بالمعنى الذي عبر عنه أحد أصحابه وهو سليمان بن عمران بأنه كان إذا سئل أوحى جوابه إلى سائله معنى : زد من سؤالك، في حال أن غيره يوحى جوابه إلى سائله بمعنى : لا تزد في السؤال. وإلى جنب هذا الإنتاج في تخريج الأصحاب وبث العلم في صدور الرجال، كان إنتاجه في تدوين "المدونة" التي هي الأثر الخالد الذي سيأتي الكلام عليه.

ثم كان الدور الرابع وهو الست سنين التي قضاها سحنون في القضاء، وهي آخر حياته. يعني من السنة الرابعة والسبعين من عمره إلى السنة الثمانين من عمره التي توفي فيها. وهي التي كان فيها عمله العظيم في القضاء باعتبار التوفيق فيه وبعد النظر في تطبيق الأحكام على محالها. وما عد له من الأوليات في اصلاح الجهاز القضائي،

وإصلاح الصلة بين الأجهزة القضائية وبين الحياة الاجتماعية. فقد عدوا له من الأوليات أنه قاض باشر الحسبة، وأول قاض أصبح يشرف على تقديم الائمة، وأول قاض أقام أمناء الودائع، وأول قاض أقام امناء البوادي - وهم نوآب القضاء - المستمرين، في حال أن القضية من قبله كانوا يكتبون في كل نازلة إلى جماعة من أهل الارياف أو البوادي يجعلونهم محكمين تحكما جزئيا في نازلة معينة.

ومع ما كان لسحنون من الأثر العظيم في حياته القضائية الذي أصبح هو بذاته مادة للفقهاء ومرجعا لكتب الفقه فيما اشتملت عليه من الأقضية وخاصة الاقضية الافريقية من بعده، فإن الأثر الخالد الذي علا به اسمه وعلا به اسم مدينة القيروان بسبب اسمه هو وضع "المدونة".

وهذا العمل يرجع كما علمتم إلى أن سحنونا اتصل بشيخ المذهب وإمامه بإفريقية غير منازع، وهو الإمام علي بن زياد دفين مدينة تونس.

وقد كان أسد بن الفرات قاضي القيروان تكون أيضا قبل سحنون بعلي بن زياد. وكان علي بن زياد منفردا من بين أصحاب مالك بن أنس بأنه يجنح إلى الجمع بين الطريقة العراقية التي هي طريقة التصنيف، والطريقة الحجازية التي هي طريقة المسائل الحاضرة.

فكان علي بن زياد في طلبه الفقه على مالك بن انس بالمدينة يستكشف ويؤلف. وهاتان العبارتان (الاستكشاف والتأليف) هما اللتان ميّز بهما الفقهاء ورجال الطبقات منهج علي ابن زياد عن منهج غيره من أصحاب الإمام مالك. ولكونه مستكشفا يعني يسأل عن الأصول والفروع، ويأخذ من الأحكام تفريعا لصور غير الصور المسؤول عنها المجاب عنها، وكونه يميل إلى التدوين، فإنه كان بذلك قد أدخل طريقة عراقية على الفقه الحجازي، وفعلا فإن علي بن زياد اتصل بالحجاز وبالعراق.

وكان أسد بن الفرات في تأثره بعليّ بن زياد قد درج على طريقته. وهي طريقة الاستكشاف والتأليف. واتّصل كذلك، دروجاً على منهج استاذة، بالحجاز وبالعراق. فاهتمّ بتصوير الصّور بطريقة التفرّيع والافتراض، ومال إلى التّصنيف الذي يكتب المسائل الحاضرة العابرة ويفصل عنها بالتّفرّيع ما ليس واقعاً ولا نازلاً من المسائل.

ورحل أسد بن الفرات، اقتداء بعليّ بن زياد، إلى المشرق. فكانت رحلته أولاً إلى المدينة المنورة حيث أخذ عن الإمام مالك بن أنس، وثانياً إلى العراق حيث أخذ عن الإمامين صاحبَي الإمام أبي حنيفة : الإمام أبو يوسف والإمام محمد بن الحسن، وثالثاً إلى مصر حيث اتّصل بابن وهب وابن القاسم وأصحاب مالك المصريّين.

وأخذ كتب الحنفيّة، والمراد بها كتب محدّد بن الحسن، فعرضها على ابن وهب محاولاً منه أن يجعل المنهاج منهاجاً عراقياً والمادة مادّة حجازيّة، بأن يسأله عن الصّور التي في كتب محدّد بن الحسن، ويجيب ابن وهب عن تلك الصّور. فامتنع ابن وهب عن هذا. ورضي بهذه الخطّة الإمام عبد الرّحمان بن القاسم العتقيّ الذي هو أوّل أصحاب مالك ومقدّمهم، ومنزلته من مالك في مذهبه كمنزلة أبي يوسف من أبي حنيفة في مذهبه العراقيّ.

فأخذ أسد يصنّف على ابن القاسم كما قال هو بنفسه : "أسئلة العراقيّين على قياس قول مالك"، منهج عراقي ومادّة حجازيّة.

وكان ابن القاسم حينما يجيبه لا يرجع إلى تحقيق الروايات، وإنّما يعتمد على الفرض وعلى التّخريج وعلى الحسبان، فيقول : "إخال وأحسب"، وفي ذلك من إهمال تصحيح الرواية ما يجعل بعض الفروع مختلاً مشتبهاً فيه اختلالاً يمس بالاصول إذ تختل باختلال الفروع.

ورجع بذلك أسد إلى القيروان. فشاع أمر ما كتب في مصر. واختلف موقف الناس من ذلك. فمنهم من رأى أنه مجازفة في تدوين الفقه المالكي. ومنهم من رأى أنه إيجاد منهجية جديدة مبتكرة في تدوين الفقه المالكي. وعلى هذا المنهج تلقى سحنون "الأسدية" عن أسد بن الفرات، على ما فيها من قلة تحقيق الروايات وعدم إتقان عزوها في بعض المسائل. فرأى أن يرجع إلى تحقيق الأسمعة وأن يطرح الشكوك. فجعل "الأسدية" مادته الأولى، ورجع بها إلى عبد الرحمان بن القاسم، وهو أصلها، راجيا منه أن يحقق النقول وأن يتقن عزو المسائل والفتاوي والصور حتى يزول الشك ويندفع الاشتباه.

وبذلك أصبحت "المدونة" قائمة على هؤلاء الثلاثة : على أسد باعتبار كونه مخطط المنهج، وعلى ابن القاسم باعتبار كونه مصيغ المادة، وعلى سحنون باعتبار كونه المحقق المذهب الجامع لها في صورتها الأولى التي هي المختلطة التي لم تكن مبنية ولا مستدلاً لها بالأحاديث والآثار، و"المدونة" التي بويت واستدل لها بالأحاديث والآثار.

وبذلك تمت "المدونة" بسحنون، وأخذت منزلتها وسيادتها به، لأنها لم تأخذ منزلتها إلا بما اشتملت عليه من التحقيق الفقهي، والتثبت الذي رسخت به أصول المذهب.

ولذلك أصبحت "المدونة" عمدة المذهب المالكي في دور التطبيق الذي هو دور المختصرات، إذ اختصرها ابن أبي زيد، وابن أبي زمين، والبراذعي. وفي دور الشروح الذي استمر قرونا متطاولة من ابن أبي زيد وابن يونس واللخمي وعياض إلى ابن ناجي. ثم بدور التنقيح حيث صححت الكتب الأخرى بها. فجاء ابن رشد في "البيان والتحصيل" يصحح روايات العتبية بروايات المدونة. ثم في دور التقنين حيث اعتمد

رجال المختصرات من ابن الحاجب وابن عرفة و خليل على المدونة. فأصبح
عمود المذهب المالكي قائما بها في عامة أطواره. واعتبرت أم المذهب.

وبذلك نال سحنون ونالت القيروان المنزلة الفائقة في حياة الإسلام
التي نوهنا بها للقيروان، وقلنا : إنها بها قلّدت منة في رقاب المسلمين
أجمعين. وحقّ بها لسحنون أن يكون صاحب هذه المنّة، وأن يكون الحقيق
بما قيل في رثائه من شعر شاعر القيروان عبد الملك بن قُطن :

هناك برّزت يا سحنون منفردا كسابق الخيل لما بان فانقطعا
فاذهب فقيدا حباك الله جنّته واحصد من الخير ما قد كنت مزدردعا
رحمه الله ورضي عنه.



الجهاد في الإسلام

باسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم

إن الله تعالى بديع صنعته، وجليل حكمته قد ابرز هذه الحقيقة الإنسانية على صورة غريبة، بديعة، جذيرة بأن تتوله فيها العقول، وأن تعتبر على الحق الذي حارت البرية فيه. فإنه تعالى قد ركب حقيقة الإنسان من طبيعتين مزدوجتين، وهاتان الطبيعتان المزدوجتان تتركب أحدهما من الأخرى، وتتولد ثانيتهما من الأولى، على أنهما طبيعتان متنافرتان بذاتهما غير منسجمتين، وهاتان الطبيعتان اللتان ألّفت منهما الحقيقة الإنسانية هما :

الطبيعة الأولى : طبيعة الشخصية الفردية.

الطبيعة الثانية : طبيعة الشخصية المدنية.

فالإنسان في حقيقته مؤلف من هاتين الشخصيتين المزدوجتين.

فمقتضى شخصيته الأولى، وهي الشخصية الفردية، شعور بالذات، وإحساس بالكيان الفردي في حدوده الجسمية.

ومقتضى الطبيعة الثانية التي هي الشخصية المدنية شعور آخر هو شعور بالنوع لا بالذات، وهو الشعور الراجع إلى الكيان الاجتماعي الذي يقوم على اعتبار حدود اعتبارية عقلية غير الحدود الجسمية المادية.

وباختلاف هاتين الطبيعتين وتنافرهما فإن الله تعالى أقام نظام العالم على الحكمة، ومقتضى هذه الحكمة التي اقيم عليها نظام العالم هو دفع التنافر الحاصل بين الشخصيتين المزدوجتين، الشخصية الفردية والشخصية المدنية.

ودفع هذا التنافر لا يمكن أن يكون برفع إحدهما، فإن رفع الواقع محال، ولكنه يكون بريضة وتهذيب للغريزة التي هي مقتضى الشخصية المدنية، وهي غريزة الميل إلى الغير، وحب الاعتضاد به والاستعانة به والانسجام معه.

وعلى ذلك فإن هذه الغريزة تربي وتُراض، كما تُربي الغرائز وتُراض. وتكون وسيلة رياضتها وتربيتها هي المعرفة.

ولذلك وجّه الله تعالى الناس إلى ادراك الحقيقة الاولى التي هي مرجع الشعور بهذا الكيان الاجتماعي وهي حقيقة الخالقية فقال تعالى : **"يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى"**. فبيّن الخلق وذكر به، وجعل من مقتضى ذلك أن يكون الناس شاعرين بالوحدة المؤلفة بينهم التي تسوقهم إلى ابراز الشخصية المدنية في حقيقتها مهذبة مُراضة، غير عادية ولا معدّوا عليها. وجعل للشخصية الأخرى حقيقة تكبحها وتمنعها من أن تكون معتدية على الشخصية المقابلة، وهي حقيقة التقوى التي مرجعها إلى مرجع ما هُذبت به الشخصية الاولى وريضت به وهو إدراك الحقيقة العليا التي هي حقيقة الخالقية.

فجعل الله تعالى التقوى وازعا للناس من أن تعدو فيهم الطبائع الفردية على الطبائع المدنية، ووازا من أن تكون الطبائع المدنية متوجهة إلى غايات السوء من حركاتها وتصرفاتها. فجعل، سبحانه وتعالى، التقوى ملاك الشخصية الفردية، وجعل التصرف فيها لاجل الاتصال بالشخصيات الاخرى، في النطاق المدني أو النطاق الاجتماعي، قائمة

على ادراك حقيقة التقوى، وجعل التقوى القوة المصرفة والعامل الموجّه، فقال تعالى : "وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان" وقال في تمام الآية الاخرى : "إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله اتقاكم".

وعلى هذا الازدواج بين الحقيقتين والترابط بين الشخصيتين، بعد أن وقعت رياضة كلّ منهما بملاك واحد، وتهذيبها بعامل واحد وهو عامل الشعور بالحقيقة العليا التي هي حقيقة الخالقية بهذا الاعتبار برز كائن اجتماعي هو مثل الكائن الفردي في أنه يشتمل على علّتي بقائه وهلاكه في قوامه وكيانه.

وإذا كانت التربية هي الوصول بالمُرَبّي إلى كل كمال ممكن، فإن التربية الفردية قد تكفّلت بها قوانين هي عبارة عن الأحكام الشرعية المتعلقة بالفرد في علاقته مع نفسه وفي علاقته مع خالقه، وفي علاقته مع العناصر الطبيعية عامة، وفي علاقته مع أفراد النوع الانساني الذي يرجع اليه.

وعلى الاساس الذي اقيمت عليه التربية الفردية وفُصّلت به قوانين الاحكام التي ترجع تفاصيلها إلى إحكام هذه التربية اقيمت التربية الاجتماعية أيضا، وفُصّلت أحكامها في قوانين ترجع إلى تنظيم علاقات الافراد بعضهم مع بعض، بصورة تحقق معنى الاتصال الذي هو مقتضى الشخصية المدنية، بدون أن تطفئ الشخصية الفردية على ذلك بصورة يكون فيها الظلم أو يكون فيها العدوان أو تكون فيها الانانية.

وعلى ذلك اقيمت القوانين التي هي عبارة عن الاحكام الشرعية التفصيلية المتعلقة بأحكام الجماعات. فكانت القوانين في ذاتها، وفي موضوعها متخالفة متمايزة، لكنها في حقيقتها ومنبعها ومصدرها

متحدّة، لأنها جميعاً راجعة إلى الحكم الشرعي الذي هو مبنيّ على إدراك الحقيقة الكلية العليا التي هي معرفة الإنسان نسبته من خالقه.

وعلى هذه النظم التي منها القوانين الفردية ومنها القوانين الاجتماعية اقيم المجتمع الاسلامي على أن يكون منظماً بهذه القوانين التي ترجع إلى الناحية الفردية أو التي ترجع إلى الناحية الاجتماعية، والتي تنبع كل منهما من نفس المنبع الذي تنبع منه الأخرى، فأقام على ذلك المجتمع الكامل، أو المجتمع الأفضل، الذي هو الأمة الإسلامية. فجعل قوام الأمة الإسلامية الدين وجعل التأمها مبنياً على صفتين :

الأولى صفة تأسيسية وهي صفة الإنسانية التي باعتبارها وجهت الدعوة الإسلامية إلى أفراد النوع الإنساني على صورة عامة، لأجل أن يشتركوا بطريقة متساوية فيما بينهم، بريئة من العنصريات والطبقات، لأن يكونوا من بني الإنسان بصفة عامة متساوية هذا المجتمع الذي دعا الله تعالى إلى تكوينه. فكانت صفة التأسيس، وهي الإنسانية، صفة الأمة العامة أو صفة أمة الدعوة.

ثم كانت الصفة الثانية صفة تكوينية، وهي صفة الانقياد الاختياري الذي ينشأ من الاطمئنان النفسي إلى حقيقة الدعوة التي وُجّهت إلى أفراد النوع الإنساني، بحيث أن كل من اطمأن إلى ذلك من أفراد النوع الإنساني واستجاب إلى تلك الحقيقة انقاد انقياداً اختيارياً، استسلم بمقتضاه للتكاليف التي نبعت من تلك الحقيقة، وهي الأحكام الشرعية، ومدّ يده لغيره ممن انقادوا مثله ذلك الانقياد الاختياري، لأجل أن يؤلف فيما بينه وبينهم مجتمعاً هو الذي تتمثل فيه الأمة الخاصة أو أمة الاجابة.

فكان تفريع النظم كلها ما تعلق منها بالصفة التأسيسية، وهي الانسانية، أو ما تعلق منها بالصفة التكوينية، وهي الايمانية، كانت تلك النظم كلها مفرّعة عن المعرفة الاولى التي هي إدراك حقيقة الخالق تعالى، وكانت موزّعة في تفرّعها إلى نواحي العبادات والعادات والمعاملات. وعلى ذلك استقام المجتمع المثالي أو الامة الكاملة التي ضربها الله تعالى مثلاً للمجتمعات الراقية في قوله تعالى : "كنتم خير أمة أخرجت للناس".

وقد جعل الله تعالى لهذه الوحدة التي تكونت بالعوامل الناشئة من الحقيقة الايمانية الاولى أو المعرفة الايمانية العليا، كَوْن لها وسائل الحفاظ على ذاتها، والدفاع على كيانها، بصنف من تلك النظم التي هي متفرعة عن الحقيقة الايقانية الايمانية الأولى، وهي النظم التي ترجع إلى الوسائل التي يُطالب أفراد الامة بأن يكونوا أنفسهم عليها بصورة تجعل منهم حماة لكيان هذه الأمة، وحفظة لوحدها، وقيمين على شخصيتها، حتى لا تمتدّ اليها يد الانحلال والاضمحلال.

ونظرا إلى ما في تكوين الفرد على هذه الصورة التي يكون بها حاميا للأمة، حارسا لكيانها ونظرا إلى ما في هذا من صعوبة، وما يقتضيه تكوين الفرد عليه من تربية خاصة مبنية على الايقان الكامل الذي يدفع بالفرد إلى الايثار، ويحبب إليه فناء الشخصية الفردية في سبيل الشخصية المدنية الجماعية، فإن الله تعالى شرع الجهاد وأحكامه، وجعل الجهاد من الصعوبة بحيث يمتاز العامل به والمتخلق بخلق على الذي لا يعمل به ولا يتخلق بخلقه، نظرا إلى ما فيه من إغناء إحدى الشخصيتين في الاخرى بصورة تجعلها مستمدة منها غير طاغية عليها.

ومن هنا جاء ما للجهاد من المقام العظيم في الأحكام الدينية، في فضل الجهاد بصفة عامة، وفي تفاصيل الأحكام العملية التي تتعلق به

مما تضمنته كتب التشريعة، ومما جاء بأصل تشريعه بخصوص القرآن العظيم،
ومما حفلت به أدلة السنة، قولاً وعملاً وإقراراً، الماثورة عن النبي صلى
الله عليه وسلم.

ومبنى هذا ومرجع هذا الفضل ومدار تلك الأحكام التي اختص
بها الجهاد في الدين الاسلامي إنما هو إلى ما بين الجهاد وبين إدراك
الحقيقة الاولى التي هي منبع تضاريف الاحكام الذبتيّة من اتصال
وارتباط مباشر يجعل الجهاد ناشئاً عن الادراك الكلّي واليقين الكامل
للحقيقة الاولى التي تفرّعت عنها الاحكام الشرعية، بحيث إذا لم يكن
هنالك إيقان كلي ويقين كامل، فإنه يصعب أن تتخلّق النفس بخُلُق
الجهاد، وأن تستطيع الانقياد للأعمال التفصيلية التي جاءت بها الاحكام
المتعلقة بالجهاد.

فإدراك حقيقة الوجود الانساني، ونسبة وجود العبد من وجود
الله تعالى، ومرجعه إلى تصرف التكوين وتصرف الخالقية هو الذي
يجعل العبد مستعداً لأن يتخلّق بخلق الجهاد، وطبيعاً لأن يمثّل للأحكام
التي جاءت متعلقة بذلك. ومن هنالك سمى الذي يصاب في سبيل الله،
فيقتل لأجل موقفه في الجهاد، شهيداً، واعتُبرت تلك الصفة صفة
الشاهدة، لأنها تعتمد على الايقان الكامل، بحيث إن صاحبها لم يقف
الموقف الذي وقفه إلا لأنه شهد شهوداً قلبياً تاماً، أصبح يساوي الشهود
العياني، الحقائق الإلهية الكبرى والتضاريف التكوينية الاولى التي
بمقتضاها يعرف العارفون نسبة الفرد الإنساني من قوة الخالقية وإرادة
التكوين الإلهي. وبذلك ورد قوله تعالى، يَنْبَهُ الْمُؤْمِنِينَ إِلَى مَا قَدْ لَا
يَنْتَبِه إِلَيْهِ غَيْرُ الشَّهَدَاءِ مِنَ الَّذِينَ أَدْرَكُوا هَذِهِ الْحَقِيقَةَ إِيْقَانًا حَتَّى كَانَهُمْ
شَاهِدُوهَا عِيَانًا، فقال تعالى : "وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ
اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. فَرَحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ
مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ

عليهم ولا هم يحزنون. يستبشرون بنعمة من الله وفضل وأن الله لا يضيع أجر المؤمنين".

وعلى أهمية هذه الفضائل، وعلى سمو هذه المعاني التكوينية الاعتقادية، والاحكام العملية التشريعية، جاء هذا الكتاب من كتب الجامع الصحيح للإمام البخاري الذي جعل عنوانه : "فضل الجهاد والسير".

وقد جعل الامام البخاري هذا الكتاب من كتب جامع الصحيح مشتملا على الفضائل والاحكام والآداب التي ترجع إلى هذه الفريضة المحكمة وهي فريضة الجهاد وأضاف إلى الجهاد السير التي هي، على اختيار جمهور الضابطين للبخاري وشراحه، هكذا سير جمع سيرة، لا السير، كما هو مختار بعضهم من باب اعتبار السير طريقا إلى الجهاد أو جزء منه، إما من عطف الاصل على فرعه وإما من عطف الخاص على العام.

فإذا اعتبرنا الجهاد والسير، وتراجم الأبواب التي اندرجت تحت هذا الكتاب تشهد بذلك، فإن المراد بالسير، التي أضافها إلى هذا الباب وعطفها على الجهاد، هي أحوال النبي صلى الله عليه وسلم غير ما جاء في "باب بدء الوحي" وغير ما جاء في "كتاب المغازي" وغير ما جاء من الاعمال الكثيرة ذات الحجة الشرعية التي هي مبثوثة في عموم أبواب الجامع الصحيح.

فيكون المراد بهذا إخراج طائفة من أعمال النبي صلى الله عليه وسلم وآثاره ومتعلقاته، التي هي ليست خاصة بالجهاد، مقرونة إلى أخبار الجهاد. والمراد بهذا إنما هو تغليب شرف الجهاد على مقاماته الشريفة كلها، صلى الله عليه وسلم.

فإن آثار النبي صلى الله عليه وسلم، باعتبار كونه قد جمع خصال الكمال، يمكن أن يخرج في "كتاب العلم" ويمكن أن يخرج في "كتاب الإيمان" باعتبار أن النبي صلى الله عليه وسلم سيد العلماء وأول المؤمنين، ويمكن أن يخرج في "كتاب الجهاد" باعتبار كونه سيد المجاهدين.

فاختار الإمام البخاري تخريجها في كتاب الجهاد إشارة إلى أن الاغلب على مواقف النبي صلى الله عليه وسلم وأحواله الشريفة إنما هو موقف الجهاد، تشريفاً للجهاد بذلك، وتنويهاً بمزيتها، وشهادة للنبي صلى الله عليه وسلم بأنه لم يأل جهداً في تبليغ رسالته فكان فيها من المجاهدين الصادقين، صلى الله عليه وسلم.

وقد استهل الإمام البخاري هذا الكتاب بالآية الكريمة، وهي آية : **"إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ..."**، وجعل أيراد هذه الآية استهلالاً للباب، فابتدأ بذلك قبل تفصيل التراجم.

وهذه إحدى طريقتين للإمام البخاري في طوابع كتب جامعته الصحيح.

فهو أحياناً يورد الترجمة العامة الشاملة التي هي ترجمة الكتاب، ثم يبتدئ بعدها بترجمة من التراجم التفصيلية التي هي تراجم الأبواب. ويستمر هكذا متابعاً ترجمة بترجمة على أن التراجم جميعاً تندرج تحت العنوان الكلي الذي هو عنوان الكتاب.

وأحياناً يبتدئ بذكر الترجمة الكلية التي هي الموضوع الشامل، وهي موضوع الكتاب، ويذكر آية تُعتبر بالنسبة لما بعدها أصلاً، مما نعبر عنه تقريباً بأصل المشروعية، ثم يأتي بعد ذلك بأحاديث تنزل مما بعدها منزلة الملاك الكلي، كل هذا قبل أن يأتي بترجمة من تراجم الأبواب التفصيلية، ثم يشرع في تراجم الأبواب التفصيلية بصورة تجعل من تراجم

الأبواب راجعا إلى المعنى الكلي الذي أخذ من الآية التي هي أصل
المشروعية ومن الأحاديث التي اتبعتها بها.

وعلى ذلك درج هنا فقال : "فضل الجهاد والسير" وقول الله
تعالى : "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم". ثم أورد
أربعة أحاديث، وبعد إيراد هذه الأحاديث الأربعة ابتداء بإيراد التراجع
التفصيلية التي هي تراجع الأبواب، فأورد مائتين واثنين وعشرين ترجمة
هي عبارة عن مائتين واثنين وعشرين بابا ترجع كلها إلى معاني الجهاد
والسير، وتنظم كلها تحت المعنى الكلي الذي اشتملت عليه الآية المفتوح
بها، وترجع كلها إلى المعنى الذي رجعت منه الأحاديث إلى تلك الآية
باعتبار كون ذلك أساسا كلياً، وكون ما اشتملت عليه التراجع التفصيلية
تفريعاً عن ذلك المعنى وتشبيهاً لذلك الأساس.

وهنا أورد الامام البخاري آية "إن الله اشترى.." ثم أورد
الأحاديث الأربعة التي جعلها في مجموعها سنداً لتأويل الآية على النحو
الذي أراد أن يؤول الآية عليه بصورة تجعل الآية ملاكاً شاملاً لمعاني
التراجع الآتية فيما بعد، بحيث إن تفاصيل التراجع ترجع إلى مجملها
وكليتها. وهذا المعنى، وهو جعل الأحاديث سنداً لتأويل الآيات، هي
الطريقة التي يسير عليها الامام البخاري باطراد فيما يرجع إلى آيات
الأحكام مما ورد في عموم كتب الجامع الصحيح أو ما ورد في خصوص
كتاب التفسير.

فأورد هنا، على هذه الطريقة، أربعة أحاديث :

الحديث الأول هو حديث عبد الله ابن مسعود، رضي الله عنه،
وهو سؤاله النبي صلى الله عليه وسلم : أي العمل أفضل ؟ فبين له
النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة أعمال جعل الجهاد ثالثها.

والحديث الثاني هو حديث عبد الله بن عباس، رضي الله عنهما، وهو حديث : لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا".

والحديث الثالث هو حديث عائشة، رضي الله عنها، وهو حديث تمنى الجهاد وإشارة النبي صلى الله عليه وسلم بما يكون عوضا عنه وقائما مقامه أو راجعا إلى معناه باعتبار.

والحديث الرابع هو حديث أبي هريرة، رضي الله عنه، وهو حديث الذي سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن عمل يعدل الجهاد فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : "لا أجده. ويين له أن الذي يمكن أن يعدل الجهاد من الأعمال إنما هو عمل مستحيل لا يستطيع الإتيان به.

وهذه الاحاديث الاربعة يرجع كل منها إلى بيان مزية للجهاد من ناحية.

أما الحديث الأول، وهو حديث ابن مسعود، فهو يبين مقام الجهاد في ترتيب التكليف. ويبين أن من التكليف ما يكون مقدما على جهاد باعتبار، وللشراح في ذلك أوجه معروفة مشهورة لا نطيل بها، مرجعها إلى أن الترتيب في هذا إنما هو ترتيب بحسب حال، وإنما هو ترتيب بحسب الواقع الظاهري، لأن الصلاة هي العمل الاول الذي يربط بين المؤمن وبين واجباته الايمانية، ولأن برّ الوالدين أول عمل يصل فيما بينه وبين غيره من الأفراد على اعتبار ديني يكون في دائرة خاصة ثم يتوسع فيما بعد ذلك إلى الدائرة العامة التي تنتهي إلى إدراك واجب الجهاد.

وأما الحديث الثاني، وهو حديث ابن عباس، الذي اخرجہ الامام البخاري في غير موضع من هذا الصحيح، فهو يرجع إلى بيان الوجود المطلق للجهاد، باعتبار أن حكم الهجرة نسخ، وأن حكم الجهاد محكم،

وأن الجهاد أساسه النية، وأنه يجب بمحمل صيغة الامر عند جمهور المحدثين والاصوليين على الوجوب بقوله : "وَإِذَا اسْتَنْفَرْتُمْ فَانْفِرُوا".

والحديث الثالث، وهو حديث عائشة رضي الله عنها، حديث يبين أن الجهاد قد يسقط بالنسبة إلى البعض، وقد يعوضه عمل آخر يساويه أو يدانيه بالنسبة إلى حالات خاصة، مثل الحالة التي سئل عنها وهي حالة عائشة رضي الله عنها التي سألت بلسان غيرها من النساء.

والحديث الرابع هو الحديث المعارض في دلالته للحديث الثالث، وهو حديث أبي هريرة، رضي الله عنه، الذي يقضي بأن الجهاد لا يعوّضه شيء، وأن النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن عمل يعدل الجهاد قال: لا أجده.

فكان الذي يتحصّل من هذه المعاني الاربعة ومن النواحي الاربعة التي ترجع اليها أن الجهاد واجب مؤكد، وأنه لا يعدله شيء إلا في حالات استثنائية وباعتبارات خاصة. وهذا هو الذي سمى به الجهاد جهادا في سبيل الله.

ومعلوم أن سبيل الله إنما هو السلوك الذي تسير عليه الامة بدعوة من الله تعالى، وتكليف متعلق بافرادها وجماعاتها من طريق الخطاب الشرعي. فسبيل الله هو دعوته بما اشتملت الدعوة الاسلامية من عقائد وشرائع. والجهاد في سبيل الله إنما هو حماية سبيل الله، ومعنى حماية سبيل الله، حماية الدعوة التي هي مؤلفة من العقيدة والشرعية، والتي هي السبيل الذي دُعيت الامة لاتباعه.

وقد جاء الجهاد على صيغة "فَعَال" التي تدلّ على تقابل الفعل الحاصل من طرفين، لأنه عبارة عن دفع جهد بجهد، ومغالبة قوة بقوة. فالجهاد في سبيل الله إنما هو حماية عقيدة الله تعالى وحماية شريعته بنصب القوة من لدن المنتسب إلى الشريعة الحامي لها في وجه القوة الآتية

من طرف آخر حتى لا تطفئ على الشريعة بالقوة أو القهر. وذلك معنى كون كلمة الله هي العليا، أي أن تكون كلمة الله غالبية منصور غير مغلوبة ولا منصور عليها.

وقد جاءت الآية وهي قوله تعالى : "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة..." مبينة لهذا المعنى، ومؤكدة واجب الجهاد على المؤمنين باعتبار كونهم مؤمنين وباعتبار كون واجب الجهاد واجبا ناشئا من تلك الصفة، التي هي الايمان، بناء على أن تعليق الحكم بمشتق مؤذن بعلية ما منه الاشتقاق.

فكان هذا يقتضي أن المؤمنين، لكونهم مؤمنين ويوصف كونهم مؤمنين. سد تعاقدوا مع الله تعالى، هذا التعاقد، وتعاقدوا معه، جل شأنه، هذا العهد الذي وصفه الله تعالى بقوله : "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم..."

ولا شك أن بيان معنى هذه الآية الجليلة يرتبط إلى حد بعيد جدا بموقعها من سياق الكلام الذي وردت فيه، باعتبار موقعها مما قبلها وما بعدها، وتفرع معناها عن المعاني التي مهدت لها مما ورد قبلها في وحدة الغرض الذي اعتبرت هذه الآية جزءا منه، وذلك هو الغرض الذي سيقته له سورة براءة.

فينبغي لذلك أن يلتفت إلى سورة براءة لاستحضار معان ينبغي أن تكون أساسا وسندا لفهم قوله تعالى : "إن الله اشترى..." وتأويل مرجع هذا المعنى.

فهذه السورة تسمى (سورة براءة)، وتسمى (سورة التوبة)، كما تسمى (سورة العذاب) في حديث ورد عن حذيفة بن اليمان، رضي الله عنه، أخرجه الحاكم واهتم بنقله أئمة المفسرين. وهي آخر سورة نزلت من سور القرآن، لأنها نزلت بين يدي غزوة تبوك، فهي سورة مدنية لا محالة،

وهي آخر السور المدنية، إلا الايتين في آخرها، على ما نصّ على ذلك القراء والمفسرون.

وقد امتازت هذه السورة باستنان ترك البسملة في أولها، والوجه في ذلك مختلف فيه بين المفسرين بناء على اختلاف احاديث اخرجها الحاكم ايضا، بعضها يرجع إلى أنّ ذلك أمر توقيفي، وأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يؤمر بأمر كتاب الوحي بوضع البسملة في أولها، والاخر يرجع إلى أنه أمر معنوي من مراعاة مناسبات الكلام بعضه ببعض، على معنى قول صاحب التلخيص : "ولكل كلمة مع صاحبها مقام" فحيث إن السورة سورة عذاب ونقمة وأن البسملة آية أمان امتنع أن يقرن أحد هذين المعنيين بالآخر وذلك ما يشهد له حديث أخرجه الحاكم عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه. والصحيح عند المحققين، من رجال الأحكام والمفسرين، أن ترك البسملة في سورة براءة إنما هو لمراعاة الخلاف، وأن الذين رتبوا السور تردّوا في أن تكون سورة براءة سورة مستقلة أو أن تكون امتدادا لسورة الانفال، وعلى ذلك جمعوا بين الدليلين، وأشاروا إلى التوقف في ترجيح أحدهما عن الآخر، فاعتبروا الفاصل بينهما، واعتبروا اسم السورة، وألغوا كتابة البسملة. وهذا يرجع إلى اعتبار الغرض المشترك الذي بين السورتين، سورة الانفال وسورة التوبة، وهو غرض التفرقة بين المؤمنين والكافرين، وغرض تحريض المؤمنين على القتال بعد أن تبينّت المواقف وتميز كل فريق عن مقابله.

قال الله تعالى في سورة الانفال : "ليميز الله الخبيث من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله في جهنم" ثم قال تعالى إيدانا بالاستعداد للقتال : "وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة" ثم أنذر الله تعالى لهم إنذارا أخيرا بقوله تعالى : "وإن جنحوا للسلم فاجنح لها" ثم قوّى جانب النبي صلى الله عليه وسلم وألف نفسه الكريمة بقوله تعالى : "هو الذي أيّدك بنصره وبالمؤمنين" ثم دعاه إلى

اعلان دعوة القتال بقوله تعالى : " يا أَيُّهَا النَّبِيُّ، حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ". فانتَهت سورة الانفال وقد برز الشقان متقابلين، الشقّ المؤمن والشقّ الكافر، فكان من الجدير أن تأتي البراءة موجهة إلى أحد الشقّين من الشقّ الآخر، موجهة إلى الكافرين من الله ورسوله والذين آمنوا وذلك إيدانا بابتداء القتال.

ولما آذن الله تعالى المؤمنين بأنهم سيبتدون قتال الكافرين وأعلن البراءة من الكافرين ابتداءً يُقوِّي جأش المؤمنين للثبات في مواقف القتال، فجاء ذلك العتاب على تشاغل المؤمنين في الخروج مع النبي صلى الله عليه وسلم ومناصرتهم. وبهذا التشاغل الذي نُعي على المؤمنين وعوتبوا فيه أثير حال المنافقين باعتبار أنهم أصل التشاغل والتخاذل.

فبيّن الله تعالى حقيقة المنافقين في نفوسهم ومواقفهم التي مرجعها إلى الريب. فبيّن أن المنافقين ملحقون بالكفار لا فرق بين هؤلاء وهؤلاء، قال تعالى: "وَعَدَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ" ثم استدرك، نظرا إلى ما ربما يتبادر إلى الأذهان من قرن موقف المؤمنين وموقف المنافقين، استدرك استدراكا بقوله : "لَكِنَّ الرَّسُولَ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ..." فبيّن أن الإيمان فاصل بين الطائفتين، وذكر المؤمنين الذين تابوا من موقف ضعفهم "وآخرون اعترفوا بذنوبهم....". فبيّن أن المواقف قد تشبّه وأن المؤمنين عرض لهم من ضعف أو من غيره أمر جعل موقفهم في ظاهره يشبه موقف المنافقين. ولكنه أقام بين الموقفين فيصلا وهو مرجع العمل إلى حقيقته ونيته وإطلاع الله تعالى على الحقائق الكاملة وراء الأعمال. فقال تعالى : "وَقُلْ أَعْمَلُوا بِسِرِّي اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولِهِ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالَمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ".

وبعد وضع هذا الميزان أو هذا الفيصل الذي هو رجوع كل من أعمال المؤمنين وأعمال المنافقين إلى علم الله تعالى وحكمه، ذكر الله تعالى ما يأتي به المنافقون من الاعمال الزائفة التي يشبه أن يكون مرادها بها البرّ والتقوى فذكر مسجد الضرار وأشار إلى أنّهم في بعض أعمالهم قد يتظاهرون بالبرّ وأن ظواهر الامور تتشابه. فالرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنون الصادقون قد بنوا مسجدا، والمنافقون أيضا قد بنوا مسجدا. فالحقيقة المادية للعمل حقيقة واحدة ولكنه أشار الى الفرق الاعتباري باعتبار المعنى وباعتبار النية بين هذين العاملين ووصف عمل المنافقين بأنّه كفر وعدوان وكيد، وأنّه عمل غير ثابت لأنّه على شفا جرف هار، ووصف عمل المؤمنين بأنّه عمل على التقوى ووازن بين ما أقيم على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنّم وبين ما أسس على تقوى من الله ورضوان.

وإلى هنا تحصل من هذا السياق الطويل أن الناس حول الدعوة الاسلامية على ثلاثة أصناف : مشرك ومنافق ومؤمن.

فالمشرك لم يتقبّل الدعوة أصلا، وهو خلق ذو نفس متحجرة لا تتفتح للخير وذو فكر معطل لا يتفتح للنظر.

والمنافق تقبّل الدعوة وأحجم فلم يطمئن إليها ولم يستقرّ عليها، فهو ذو نفس ضعيفة وفكر سخيّف.

وأما المؤمن فإنّه تقبّل الدّعوة ثابتا غير محجم فنفس المؤمن نفس منشركة قويّة وفكره فكر بصير قويّ. ومرجع هذا الفارق في الحائتين النفسية والفكرية بين المؤمن من جهة وبين الكافرين والمنافقين من جهة أخرى يرجع إلى النظر الاصيلي الذي نشأ عليه المؤمن وشبّ عليه ودرج عليه فكره ورُبّيت عليه نفسه وهو عمل النظر الذي قام به لتحضين الايمان.

وهذا النظر الذي دعا الله تعالى إليه وجعله طريق الإيمان، وجعله أول الواجبات هو أمر من غرائز الفطرة ومن الطبائع الجبلية في الإنسان ولكن أمورا من الموانع والحواجز قامت بين الناس وبين أعمال هذه الغريزة التي هي من آثار الفطرة ومن ولائد الجبلّة.

وهذه الموانع ترجع إلى أسباب مختلفة منها سوء الإلف ومنها سوء التوجيه. ومنها سوء الاعتقاد، ومنها خلل التفكير إلى غير ذلك. فإذا اندفعت الموانع والحواجز التي تحول بين الفكر الإنساني وبين النظر المؤدي إلى الإيمان الذي هو من ولائد الفطرة، فإنه يستطيع أن ينظر نظرا طبيعيا ينتهي به إلى الإيمان، وذلك أثر لفطرته التي تكون بذود الموانع عنها وحمايتها من الحواجز والمعطلات فكرة سليمة.

فهذه الفكرة السليمة أو الفطرة القويمة التي يحتفظ بها المؤمن عندما يزود عن نفسه حواجز النظر التي قامت بين غيره من الناس وبين الحقيقة الايمانية التي ينبغي أن يُنتهي إليها من منهج النظر، فإنه يسلك النظر الايماني الذي وجّهت إليه الدعوة القرآنية وأقيمت عليه براهين العقيدة الاسلامية وهو المنهج الذي يعتمد الحواس والتجربة والعقل والذي يتجه إلى غاية هي تحصيل مُدركٍ إِمّا ظَنّي وإِمّا يقيني وإِمّا ضروري، والذي يجعل مجال العمل لتصريف هذا المنهج الوصولي إلى هذه الغاية : الوجود من حيث هو فيجمع في نظره بين الوجود الحسي، وبين الوجود الغيبي الذي يُدرك بالعقل، ويجعل من براهين الوجود الحسيّ ما يثبت الوجود الغيبيّ بالبرهان التجريبي ثم بالبرهان العقلي حتى ينتهي إلى إدراك الحقيقة الايمانية عن بيّنة بمقتضى النظر المستقيم الذي هو نتيجة الفطرة السليمة. فحينئذ يتساوى في نظر المؤمن المظهران : المظهر الحسيّ والمظهر الغيبي لأنه يصير مدركا للمظهر الغيبي مقتنعا به على معنى من الادراك والاقتناع لا يقل عن إدراكه واقتناعه بالمظهر الحسيّ للوجود بل إن المظهر الغيبي يزيد ترجّحا في ثبوته ويقينه في أنّه ثبت من أقوى

الدليلين وهو العقل فإن المعارف التي هي مستمدة من الطريق العقلي والتي هي مأخوذة في عداد المجردات، تكون أقوى ثبوتا وأتم رسوخا من المعاني المتلقاة بالمدرجات الحسية أو بالمدرجات النقلية ولأجل ذلك عبّر علماء البلاغة عن المعنى الحاصل بدلالة المحذوف بأنه حاصل من أقوى الدليلين واعتبروا المجاز والكناية أبلغ من الحقيقة والتصريح لأن المعنى فيهما مأخوذ بطريق العقل لا بطريق النقل.

ومن هذا اليقين الغيبي الذي يتساوى فيه الوجود المتعقل والوجود المحسوس يتفرّع السلوك الذي يكون بالنسبة للمؤمن سلوك هدى مبنياً على اليقين ويكون بالنسبة للمنافق والكافر سلوك جحود وريب لأنه مبني على الإنكار والتعطيل أو مبني على الشك والتردد. فتتفرد حينئذ نفس المؤمن بأنها التي تطيب في الفداء في سبيل الله لأنها أيقنت بأن فداءها غير ضائع وأنها التي تتوطن على الأذى في سبيل الله لأنها أيقنت بأن ذلك الأذى غير دائم.

وهذا هو أصل معنى العهد الإلهي الإنساني المشار إليه بقوله تعالى: "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم". فإن موقع: "إن" في صدر هذا الكلام قد أفاد معنى من الإستئناف البياني كما هو شأن "إن" في فواتح الجمل، فكان هذا الإستئناف البياني مقتضياً تعليلاً، بحيث أصبح الحكم المتقرر من هذه الجملة وهي اشتراء الله تعالى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة، تعليلاً لما تقدم من أن المنافقين يسلكون مسالك الريب والاضطراب، وأن المؤمنين يسلكون مسالك اليقين.

وقد عبّر عن هذا المعنى من اتصال البذل والقبول من الله تعالى وعباده المؤمنين بالشراء نظراً إلى أنه عهد مبني على التزام بالحق والتزام بالواجب المقابل للحق. وأن هذا العقد المبني على الحق والواجب يشتمل

على طرفين هما الله تعالى من جهة، والمؤمنون من الجهة المقابلة وأنه يشمل على عوضين هما النفس والمال من طرف المؤمنين والجنة من طرف الله تعالى.

ولا يخفى أن التعبير بالشراء ههنا إنما هو توسع في معنى الشراء بجعله شاملا لمعنى العقد والعهد، واستعمال الشراء بهذا المعنى الموسع فيه تمثيل لمعنى الالتزام المؤكد الذي أراد الله تعالى بمحض فضله أن يقرره وجوبا لعباده المؤمنين المقاتلين المجاهدين. فالتعبير بالشراء هنا هو كالتعبير بالبيعة في العهد الذي يربط بين الأمة وأميرها باعتبار أنه عهد يتضمن حقوقا وواجبات ويتشمل على طرفين ويقوم على عوضين متقابلين.

وقد جاء بعد هذا الاستئناف البياني الأول بقوله : "إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم" استئناف بياني ثان وهو الاستئناف البياني الذي جاء به قوله تعالى : "يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون" فكان قوله "يقاتلون في سبيل الله" بيانا لمعنى شراء الله تعالى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم، بمعنى أنهم يستبيحون فناء أموالهم ويستبيحون هلاك مهجهم ونفوسهم لأجل أن الله تعالى دعاهم إلى ذلك وبذل لهم في ذلك ما بذل وهو الجنة. وقد جاء قوله تعالى : "فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ" مشتملا على الصيغتين، صيغة المبني للفاعل وصيغة المبني للنائب. وقد اختلفت القراءتان في ترتيبهما، فالقراءة المشهورة هي هذه، وهي الابتداء بالمبني للفاعل المفتوح حرف المضارعة والتثنية بالمبني للنائب المضموم حرف المضارعة "فَيَقْتُلُونَ" والقراءة التي هي خلاف القراءة المشهورة هي العكس وهي الابتداء بالمبني للنائب المضموم حرف المضارعة "يُقْتَلُونَ"، والتثنية بالمفتوح حرف المضارع المبني للنائب "يَقْتُلُونَ". وقد بين المحققون من المفسرين تبعا لصاحب الكشف أن مبنى هذه القراءة التي ربما أشاروا إلى

ترجيحها من طرف خفي، أن الضمير في يَقتلون ويُقتلون إنما هو عائد إلى المؤمنين باعتبار كونهم جماعة واحدة، وأن الذين يُقتلون منهم هم صنف يستأثر الله به ويؤثره الله بما عنده وأن الذين يقتلون هم صنف يستبقيهم الله تعالى ويجعلهم منتظرين في حال أن الآخرين قضوا نحبتهم لأجل أن يأخذوا بثأرهم فتكون العاقبة بذلك للمتقين على نحو ما ورد في الآية الأخرى من قوله تعالى : "من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر".

وبهذا يكون القتال "يُقاتلون في سبيل الله"، هو المتعاقد عليه. المتبايع به، ويكون ذكره وحده أولاً وفصله عن الأمور التي أتى ذكرها فيما بعد من باب الاختصار الادعائي أو من باب تخيل الاكتفاء بالشيء الذي هو أهم والذي هو الأعظم والذي هو الاصل والذي قد يُغني هو عن غيره، ولكن غيره لا يغني عنه.

وجاء هذا العهد مؤكداً بمؤكدات كثيرة :

أولها : المفعول المطلق في قوله : "وعدا"

والثاني : الوصف الذي وُصف به في قوله تعالى "حقاً".

والثالث : بيان المحالّ الشريفة الثابتة التي أثبت فيها هذا الوعد وهي التوراة والإنجيل والقرآن.

ورابعا : بيان أنّه تكرر وتأكّد وذلك بتكرّر المحال التي وقع إثبات هذا الوعد فيها.

وخامسا : بالتّنويه بباذله وأنّه الأجدر بأن يكون الصادق في الوعد بقوله : "ومن أوفى بعهده من الله ؟ لأن الاستفهام هنا، استفهام إنكاريّ، آيل إلى معنى النفي، فكأنّه قيل : لا أحد أوفى بعهده من الله، بمعنى أن الله تعالى هو الذي انفرد بالوفاء بالوعد حقا لأن وفاء غير

الله تعالى بالوعد يتوقف على تكوين الله تعالى وخلقه وتيسيره وتهيته
الاسباب التي هو ليست بطوع الواعد ولا بطوع غيره من الكائنات الجائزة،
فلأجل ذلك قيل : "ومن أوفى بعهده من الله" بمعنى أن الله تعالى
باعتبار كونه موصوفاً بالغنى المطلق هو الذي يكون جديراً إذا وعد وعدا
بأن يكون وعده موثقاً به.

وقد وقع بعد تأكيد هذا العهد تفريع عليه، وذلك هو تفريع
الاستبشار بقوله تعالى "فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك
هو الفوز العظيم". وقد وقع تقرير هذا المعنى من الاستبشار على صورة
الالتفات الذي هو من تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر. وهذا
الالتفات فيه انتقال من مقام الغيبة إلى مقام الخطاب، وهو معنى يقتضي
مزيد التنويه والعناية بالمؤمنين والإقبال من الله تعالى عليهم لأن الأعلى
اعتبر الأسفل بعد ذكره ذكر الغيبة حاضراً بين يديه فأقبل عليه بالتعطف
والبشرى. فهو مقابل مقابل العكس للالتفات الذي وقع في قوله تعالى
في سورة الفاتحة "إِيَّاكَ نَعْبُدُ" لأنه من الأسفل للأعلى فإنه بعد أن وقع
الثناء على الله تعالى بآيات التمجيد إلى درجة أن استحضر الله تعالى
في نفس العبد قد تم بما وقع من ذكر صفاته العلى وقع التوجه إليه توجه
الترامي والتعلق بقوله المؤمن العابد المخلص : "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ
نَسْتَعِينُ". وهنا وقع التوجه من الأعلى إلى الأسفل بحيث إن الله تعالى
هو الذي استندى عبده وأقبل عليه وميزه بخطاب البشرى والكرامة بقوله :
"فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم وذلك هو الفوز العظيم".

وبعد هذا وقع العود إلى ذكر الخصال المتفرعة التي استغنى عن
ذكرها أولاً واكتفى عنها بإيراد ما ادّعى أنه وحده المتعهد عليه فقال
تعالى : "التائبون، العابدون، الحامدون، السائحون، الرَّاكعون،
الساجدون، الآمرون بالمعروف والنَّاهون عن المنكر، الحافظون
لحدود الله". فبيّن بذلك ثلاثة أصول نفسية من الأصول النفسية التي

تتفرّع عنها الكمالات الإنسانية والكرامات الكمالية التي يفوز بها الإنسان. وهي أولا : الارادة التي تتمثل فيما في معنى التوبة من التصميم على الرجوع إلى الحق واتباع سبيل الهدى والتوجه إليه بعزيمة ثابتة. وثانيا : الإخلاص الذي في معنى العابدين، بناء على ما أخذه المفسرون من دلالة السياق من أن المراد بالعبادين هنا المخلصون في عبادتهم. والثالث : هو معنى الرضى النفسي والإيماني الذي أخذه من قوله "الحامدون". فهذه هي الأصول النفسية الثلاثة : الارادة والإخلاص والرضى.

ثم اتبعت هذه الأصول النفسية بثلاثة من المظاهر العملية وهي الصوم الذي هو المراد بالسائحين على ما ذهب عليه القاضي البيضاوي ومن تبعه، والصلاة الذي هو المراد بالراكعين الساجدين، والتواصي بالحق الذي هو معنى الأمرين بالمعروف والنهي عن المنكر. فكانت هذه ثلاثة من المظاهر العملية، أحدها سلبي وهو الصوم، والثاني إيجابي وهو الصلاة، والثالث تفاعلي انتشاري وهو معنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبار كونه قائما بمجموع الأمة شائعا بين أفرادها فيكون صفة تفاعلية انتشارية فيها هي التي عبّر عليها في الآية الأخرى بقوله تعالى : "إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر"، فمعنى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنسبة لمجموع الأمة إنما هو التآمر والتناهي الذي عبّر عنه بالتواصي بالحق والتواصي بالصبر.

ثم جاءت الصفة السابعة وهي الحافظون لحدود الله صفة شاملة راجعة إلى الجميع مرجع الجمع والترخيص، لأن المراد بحدود الله كما نقل الإمام البخاري عن ابن عباس إنما هي الطاعة، فالمراد بالحفظ : الدوام عليها ومراده تزكية هؤلاء الذين اثبت لهم الأصول النفسية الشريفة وهي الارادة والإخلاص والرضى والمظاهر العملية الزكية التي هي الصوم

والصلاة والتواصي بالحق، أنهم دائمون على ذلك ثابتون عليه لأن الدوام على الشيء هو القاضي بأن يُنال جزاؤه بأوفى ما يكون عليه الجزاء ، ولأن الطاعات لما كانت من مقتضى شكر المنعم فإن الدوام عليها يقتضي مزيد النعمة.

وبعد ذلك وقع التذييل بتأكيد البشرى بقوله : "وبشر المؤمنين" فالمأمور بأن يبشر المؤمنين هو المخاطب الذي توجه اليه وهو المؤمنون أنفسهم. فالمخاطب هنا ليس فردا معينا وإنما هو كما يقول علماء المعاني من يتأتى منه الاستماع إلى الخطاب. وذلك معنى من التعريض بالتنويه بمقام المؤمنين، وأنهم لا يكونون مستبشرين فقط، وإنما يكونوا مبشرين لأنهم بثقتهم بالوعد الالهي ويقينهم به يكون بعضهم مبشرا لبعض بالجنة. وعلى ذلك يكون معنى "وبشر المؤمنين" أي بشرهم بالجنة لأن النفوس التي تتحلّى بهذه الأصول وتسلك هذه المسالك وتدوم عليها هذا الدوام تكون النفوس الموقنة، المؤمنة، المطمئنة.

فكما جعل الله تعالى الايمان هنا مقتضيا للبشارة بالجنة بطريق الاقتضاء جعل الاطمئنان محققا للدخول للجنة بطريق التصريح في قوله تعالى : "يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّة ارجعي إلى ربِّكِ راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنّتي".

بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة

باسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على سيّدنا ومولانا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم

كانت نشأة علم أصول الفقه كما وقفنا على ذلك في حديث الأمس لأجل ضبط مواقع الخلاف بين أمصار الفقهاء التي تأسست بفقهاء الصحابة رضي الله عنهم، وتكون فيها فقهاء التابعين، ثم تكون فيها فقهاء تابعي التابعين الذين كان بهم استقرار المذاهب والإفصاح عن القواعد الأصولية التي كان الفقه يسير عليها من قبل بدون أن يفصح عنها الفقهاء.

فكانت نشأة علم أصول الفقه لضبط مواقع الخلاف، ولبيان نتائج الاختلافات بين الفقهاء في قواعدهم بما يبدو في الفروع التي تختلف فيها فتاويهم لأجل الاختلاف فيما بينهم في الأصول الذي هو خلاف يرجع إلى أنواع الأدلة وإلى الطرق المختلفة لاستفادة الأحكام التفصيلية من تلك الأدلة الاجمالية.

وبهذا الوضع الذي وضع به علم أصول الفقه ضابطا للخلاف مبرزا للتمايز بين المذاهب والتباين بين الطرائق الاستدلالية للفقهاء ومؤصلا في قواعد عامة ضابطة أسباب الخلاف الذي كان جاريا بين الفقهاء، فيما أفتوا فيه من الفروع الفقهية سواء أكان ذلك في الجيل الأول أم في الجيل الثاني أم في الجيل الثالث.

وبهذه النشأة التي نشأ بها علم الأصول، وكان ظهوره الأتم على يد الإمام الشافعي رضي الله عنه. فبذلك تكونت المذاهب في معناها الخاص وأصبحت مذاهب ذات مبادئ مضبوطة وذات قواعد مقررة هي التي نعبر عنها بالأصول. وهي التي تتناول مواقع الأحكام على سبيل الاجمال ويستخرج منها الفقهاء الأحكام بمحالتها على وجه التفصيل.

ومن هذا التكوّن الذي تكوّن به علم اصول الفقه، ونشأت به المذاهب في معناها الخاص، تكوّن الاجتهاد المذهبي الذي نعبر عنه بالاجتهاد المقيد، والذي كان عمل الفقهاء فيه اجتهادا تفريعيا لا اجتهادا تأصيليا.

فإذا كان مالك والليث بن سعد رضي الله عنهما قد اختلفا في أن عمل أهل المدينة يكون حجة أو لا يكون حجة، فإن مالكا رحمه الله تعالى بنفسه قد اختلف قوله عن قول أصحابه وتلاميذه، واختلف قول أصحابه وتلاميذه فيما بين بعضهم وبعض في مسائل فرعية كثيرة بحيث إنه يعزّ أن توجد مسألة في الفقه المالكي ليست محلّ اختلاف بين مالك وواحد من أصحابه من ابن القاسم أو ابن وهب أو غيرهما. فكان هذا الاختلاف الذي جرى بين أئمة المذاهب وبين أصحابهم كما جرى بين مالك وأصحابه وكما جرى بين أبي حنيفة وأصحابه، وكما جرى بين الشافعي وأصحابه الربيعي والبويطي والمزني وغيرهم، كان خلافا تفريعيا لا تأصيليا.

فكان هؤلاء الفقهاء لا يختلف واحد منهم عن إمامه الأول في حجية ما يرى إمامه حجيته فلم يكن أبو يوسف ولا محمد بن الحسن يختلفان عن أبي حنيفة في أن الاستحسان حجة وأن عمل أهل المدينة ليس بحجة. ولم يكن ابن القاسم ولا أشهب ولا علي بن زياد يختلفون عن مالك في أن عمل أهل المدينة حجة، وأن الاستحسان ليس بحجة، وأن قول الصحابي ليس بحجة.

ولذلك اعتبر الفقهاء في هذا الدور فقهاء تفرع ، كما قلنا أو مجتهدين مقيدين. فكانوا بأحد الاعتبارين مقيدين أي أنهم كانوا مقلدين في الأصول التي قررها أئمتهم من حيث الحجية وعدم الحجية، وكانوا مستقلين في الفروع بحيث إنهم كانوا في الاستدلال بتلك الأصول، وفي طرائق الاستدلال، وفي الاجتهاد في ادراج الواقعة الجزئية تحت القاعدة الكلية وتحت المنهج الاستدلالي الذي سار عليه إمامهم من قبل ؛ كانوا مستقلين.

ولذلك جمعنا لهم بين الوصفين فسميناهم مجتهدين باعتبار وسميناهم مقيدين باعتبار آخر، لأن المجتهد الحقيقي لا يمكن أن يكون مقلدا فهم إنما كانوا مجتهدين في الفروع، مقلدين في الأصول.

وهذا فيما يظهر هو المعنى الذي يحاوله كثير من فقهاء المذاهب حين يدعون ردّ الأقوال المخالفة لأصحاب إمام من الأئمة إلى قول ذلك الإمام بنفسه، كما يقول فقهاء الحنفية. ما من قول لأبي يوسف أو لمحمد إلا وهو قول لأبي حنيفة. فإن هذا قد يحمل على أن كل ما قاله أبو يوسف هو موافق لكل ما قاله أبو حنيفة في جميع الجزئيات. وهذا أمر يدفعه ويناقضه أن أبا يوسف بنفسه أو أن محمد بن الحسن محمد بنفسه يذكر خلافه لأبي حنيفة ولا يدعي أنه روى ذلك عن أبي حنيفة. ولكنه يرد على أبي حنيفة ردا، كما نقف على ذلك فيما أورده الامام الشافعي رضي الله عنه في كتاب "الأم" في الكتاب الذي عنوانه بكتاب "اختلاف العراقيين" يعني أبا حنيفة وابن أبي ليلى، ونقله عن أبي يوسف. فكان أبو يوسف في غير مسألة من المسائل يتبع قول أبي حنيفة في مخالفة ابن أبي ليلى بأنه يرى ما رآه ابن أبي ليلى. ونجد محمد بن الحسن، في كتبه الكثيرة، ولا سيما في كتب ظاهر الرواية ينقل قول أبي حنيفة وقول أبي يوسف ويعقب عليهما بالرد، ويبين أنه يقول : "بخلاف ما قاله أبو حنيفة"، ولذلك فإذا قالوا : ما من قول لأبي يوسف أو لمحمد إلا وهو

لأبي حنيفة فمعنى ذلك أنه ما من قول لأبي يوسف يخالف أبا حنيفة في الحكم الفرعي إلا وهو راجع إلى قول لأبي حنيفة في الحجية الأصلية التي بمقتضاها تكون ذلك القول على الصورتين المختلفتين في تطبيق حجة ما قال أبو حنيفة بحجيته، وقلده أبو يوسف أو محمد في تلك الحجية.

ولهذا فإن علم أصول الفقه قد أصبح في حقيقة الأمر سراجا للمذاهب، ومقيدا للفقهاء بحيث إنه هو الذي تقاصرت به حركة الاجتهاد بعد أن كانت مطلقة فصارت مقيدة. لأن الناس أصبحوا لا يقلدون في الفروع فيسبقون مجتهدين ولكنهم يتقيدون بالأصول التي وضعها أئمة المذاهب.

ولأجل ذلك، فإن علم أصول الفقه لما اعتبر سراجا مذهبيا كما قلنا، وجامعا بين طائفة من الفقهاء متعاقبة الأفراد على تعاقب الأجيال يقلد بعضها بعضا في حجة ما قال الأول بحجيته، ويستقل اللاحق عن السابق في طرق تطبيق تلك الحجة لاستخراج الأحكام الشرعية التفصيلية منها.

فلذلك بقي علم أصول الفقه طيلة القرن الثالث، بعد الإمام الشافعي، لم يتناوله البحث ولم يتناوله التحرير من جديد. واعتبر أصولا جامعة مقومة لقيام كل مذهب من المذاهب باعتبار تميزه عن المذاهب الأخرى وانفصاله عنها، وجامعة لكل طائفة من الفقهاء مع اختلاف ما بين بعضها وبعض في التفرع في قواعد أصولية هي التي يتكون بها ما نعبر عنه حقيقة بالمذهب.

ثم جاء الدور الذي بعد دور التفرع في كل مذهب من المذاهب الفقهية وهو دور التطبيق أو دور فقه المسائل الذي أصبح عمل الفقهاء فيه متجها إلى تحقيق المسائل التي أفتى فيها رجال دور التأصيل وهم مؤسسو المذاهب ورجال دور التفرع وهم أتباعهم وأتباع أتباعهم. فأخذ

الفقهاء يفحصون الأقوال ويحققون محاملها ويبينون ما بين بعضها وبعض من التداخل أو من الانفكاك بصورة تكونت بها الدراسة الفقهية التي نعبر عنها بفقه المسائل، كما نجد ذلك في كتب الطحاوي في المذهب الحنفي أو في كتب ابن أبي زيد في المذهب المالكي.

وفي أثناء هذا الاتجاه الذي كان العمل الفقهي متجها فيه صوب ما يسمى بفقه المسائل كان حدث قد حدث في حياة الثقافة الإسلامية إلى جنب علم الفقه مسّ فقه المذاهب الأربعة بالخصوص مساسا متصلا اتصالا قويا.

وذلك هو ظهور الإمام الأشعري في القرن الرابع ظهورا ربط بين ثلاثة علوم كان بعضها منفكا عن بعض. وهي : علم الكلام، وعلم الحديث، وعلم الفقه.

فإنه لا يخفى أن المتكلمين الأوّلين في القرن الثاني والقرن الثالث الذين هم المعتزلة كانوا مجافين للفقهاء، ومجافين للمحدثين، وكان المحدثون والفقهاء أيضا مجافين لعلماء الكلام. فأيمّة المذاهب الأربعة وأتباعهم من أصحابهم الأوّلين والذين جاؤوا من بعدهم ما كان واحد منهم إلا مزوّرا أزورارا تاما من الكلام ورجاله. فكما كان جميع المحدثين كان جميع الفقهاء السنيين على هذا المعنى من الأزورار من علم الكلام.

فما ظهر الإمام أبو الحسن الأشعري في القرن الرابع، وقلب الكلام من الكلام الاعتزالي إلى الكلام السني فإنه بذلك ربط بين السنة والكلام. ومعنى ذلك كما يفصح عنه بمقاله في كتابه "مقالات الإسلاميين" أنه أّلف بين منهج الكلام وبين مناهج المحدثين الذين يعتبرهم فرقة من الفرق والفقهاء الذين يصرّح بما كانوا عليه من أزورار من علم الكلام ورجاله.

وقد كان الاشعري فقيها قبل أن يكون متكلمًا وكان فقيها مالكيًا على ما عليه كثير من مترجميه، أو شافعيًا كما عليه طائفة أخرى من مترجميه.

فهو على كل حال قد كان فقيها متبعًا لمذهب فقهي سني نشأ في أحضان علم الكلام الاعتزالي، ثم تأثر بروحه الفقهية السنية وبمنهجه الكلامي الاعتزالي، فجمع بين الكلام وبين الفقه على الطريقة التي برز بها علم الكلام في صورة جديدة على يد الامام الاشعري.

فمن يومئذ ابتدأت المعركة بين السنية والاعتزالية لأن الفقهاء والمحدثين لم يكونوا يجادلون المتكلمين من قبل. فلما انتصب الاشعري لمجادلة المتكلمين الاقدمين بالكلام الجديد الذي أحدثه فإنه تزعم الفقهاء وخاصة من المذهبين المالكي والشافعي، ودخل بهم غمار هذه المعركة في وجه علم الكلام القديم، أو في وجه الاعتزال.

فكان ذلك عاملاً أولاً لتأكيد التقارب الذي تحققت أسبابه وأصوله من قبل بين المذهبين المالكي والشافعي.

ومن هذه المعركة الجدلية التي دخل فيها الفقهاء وخاصة المالكية والشافعية، فيما بينهم وبين المعتزلة، تأثر الفقه بالاساليب الجدلية الاستدلالية. فكان مظهر أصول الفقه في القرن الرابع وما بعده مظهرًا متأثرًا إلى حد بعيد جدًا بروح الجدل والمناظرة، وعلى ذلك برزت الكتب الاولى من أصول الفقه بعد رسالة الإمام الشافعي، ونعني بها كتاب الفقيه الشافعي أبي بكر القفال الشاشي وكتاب الفقيه الحنفي فخر الإسلام البزدوي.

فطريقة الشاشي والبزدوي في الأصول إنما بنيت على تقرير القواعد التي قررها الإمام الشافعي في "الرسالة" تقريبًا بين ما يقول به الشافعي ويسير عليه كما هو في كتاب القفال وما لا يقول به الشافعي

مما يخالف فيه أبا حنيفة وأصحابه كما هو في كتب البزدوي. فتأثر علم أصول الفقه في القرن الرابع تأثراً جديداً بالروح الجدلية وظهر عليها ظهوراً بيّناً في كتب الأصول التي أولها كتاب القفال وكتاب البزدوي.

وكانت روح الجدل شائعة بالخصوص في هذا القرن الرابع بين المذهبين الحنفي والشافعي لأسباب كثيرة اقتضت ذلك، منها الفقهي ومنها الاعتقادي ومنها الاجتماعي ومنها السياسي. وتظهر بصورة واضحة في الازدحام الاقليمي الذي كان بين المذهبين الحنفي والشافعي حيث إن المذهب الحنفي نشأ في العراق وامتدّ أولاً إلى البلاد الإيرانية وإلى آسيا الوسطى إلى بلاد ما وراء النهر.

وكان المذهب الشافعي مذهباً إيجابياً ثم مصرياً. فإذا بالمذهب الشافعي يقتحم على المذهب الحنفي اقليمه في العراق وإيران وآسيا الوسطى فيتكوّن من ذلك ازدحام الجدل الذي انتهى إلى درجات غير مرغوب فيها بلغت إلى حدٍّ من الاسفاف لا يشرف مقام الفقهاء في القرن الخامس.

فعقب هذا الاصطباغ الجديد الذي اصطبغ فيه أصول الفقه بتأثر علم الجدل، وانتهى به الأمر إلى ما انتهى به لكثير من الفقهاء إلى الاسفاف في المقالات الجدلية، كما اشتهر ذلك في قضية صلاة القفال المشهورة، وكما عرف ذلك في ترجمة الإمام أبي اسحاق الشيرازي حتى قيل في الكلمة المشهورة التي يتندّر بها الفقهاء "لو اصطلح أبو حنيفة والشافعي لذهب علم أبي اسحاق الشيرازي".

فظهر القاضي أبو بكر الباقلاني الذي هو فقيه مالكي نشأ نشأة كلامية على الطريقة الاشعرية. واتجه إلى علم أصول الفقه اتجاهاً جديداً أراد أن يبرز به علم أصول الفقه في صورة، كما نقول الآن، موضوعية منهجية. وأراد أن يبعد به عن المسارعة إلى الجدل الفرعي وأن يقتصر

فيه على تقرير النظريات الاصولية وعلى بيان القواعد الاصولية وشرحها، وعلى بيان الآراء المختلفة فيها ومناقشتها على الطريقة المنهجية الموضوعية.

ووضع على ذلك كتابه الجليل كتاب "التقريب والإرشاد". وفي هذا الكتاب أبرز الباقلاني علم الاصول إبرازاً حقيقياً كان له صده فيما بين المذهبين المتقاربين اللذين يزداد تقاربهما يوماً فيوماً في هذا المجال الاصولي، وهما المذهب المالكي والمذهب الشافعي.

فتأثرت بهذه الطريقة مناهج النظر والبحث في علم أصول الفقه، ونشأ عليها العلامة عبد الملك الجويني إمام الحرمين في القرن الخامس. فألف كتابه الشهير الذائع السيط المسمى "البرهان". وسلك فيه مسلك الباقلاني في تقرير النظريات وتقعيد القواعد وبيان المعاني والمآخذ. إلا أنه زاد على الباقلاني إفاضة مطردة في الاستدلال وإقامة الحجة على صواب النظر الذي يميل هو إليه، وهو الذي أصله الإمام الشافعي في رسالة الاصول. فأطنب في إقامة البراهين على حجية ما يرى الشافعية حجتيه وعلى عدم حجية ما لا يرى الشافعية حجتيه. وذلك ما يشير إليه إشارة واضحة اسم الكتاب حيث سماه "البرهان".

فإذا كان الباقلاني ينظر إلى الايضاح وإلى التقريب فيسمى كتابه "التقريب والإرشاد" فإن إمام الحرمين كان ينظر أكثر إلى الاستدلال والمناقشة ولذلك سمى كتابه "البرهان".

ومن هذا الكتاب الذي يعتبر أثراً مشتركاً بين المالكية والشافعية لأنه من وضع فقيه شافعي، وهو إمام الحرمين، متأثر بوضع فقيه مالكي وهو أبو بكر الباقلاني. باجتماع هذين الكتابين وبروزهما معاً متأثراً ثانيهما بالأول متسلسلاً أحدهما من الآخر في كتاب "البرهان"، قام علم الاصول على منهج مشترك جامع بين المالكية والشافعية. فتسلسلت

السلسلتان من كتب أصول الفقه المتقاربة المناهج، المشتركة المآخذ، التي تبدو من طرف الشافعية في الغزالي والرازي والآمدي والبيضاوي والعضد، وتبدو من طرف المالكية في المازري، والباجي وابن الحاجب والقرافي والسبكي.

فالفرع الشافعي ابتداءً بالغزالي الذي هو أشهر تلاميذ إمام الحرمين وأتمهم قياماً على علمه وأكملهم خلفية له في رئاسته الكلامية والاصولية والفقهية.

وقد تناول الإمام الغزالي علم أصول الفقه بصورتين مختلفتين. تناوله بصورة نقدية ثورية، إن صحَّ أن يقال هذا في كتاب : "إحياء علوم الدين". لأنه نحا بالأئمة على الفقهاء واستخفَّ استخفافاً واضحاً بالمناهج الجدلية التي كانوا يسировون فيها، وحقّر قيمة الجدل باعتبار المقياس الديني الذي جعله مقياس جميع المعارف في كتاب "إحياء علوم الدين" وبين أن أصول الفقه إنما وضع لغاية شريفة لكنّه استعمل عند الفقهاء لغاية غير شريفة لأنّهم جعلوه مسنداً للجدل الذي لا يهدف إلى الحق وإنّما يهدف إلى نصرّة المذاهب العصبية. وكان في ذلك مخالفاً مخالفة واضحة لاتّجاه استاذه إمام الحرمين الذي أظهر من طول الباع في الجدل، ومن التأثير بالروح الجدلية، ومن التعصب للمذهب الشافعي، ما يبرز في كتابه المشهور الذي سمّاه "مغيث الخلق في إبراز المذهب الحق" يعني به المذهب الشافعي.

ثم تناول الغزالي علم أصول الفقه تناولاً آخر. وهو تناول بنائي إيجابي في كتاب "المستصفى". فلم يكن متجاوزاً حدّاً بعيداً في الافتراق عن الأوضاع المتقدّمة قبله في جوهرها وموضوعها. نعم إن كتاب "المستصفى" امتاز بحسن العرض، وبوضوح البيان وباستقامة البراهين وبنصاعة الحجج، وبحسن الجمع وحسن الترتيب، وحسن المقابلة وحسن

الاستدلال. ولكنه في جوهره لخص علم "أصول الفقه" على نحو ما هو عليه في كتاب إمام الحرمين "البرهان" أو في كتاب القاضي أبي بكر الباقلاني من قبله "التقريب والإرشاد"، فلم يأت الغزالي في كتاب "المستصفى" بأنظار جديدة في أصول الفقه ولم يغير أصول الفقه، ولكنه اكتفى بالنقد المنهجي الذي يرجع إلى الغاية من استعمال العلم لا إلى جوهر العلم في ذاته. ولخص علم أصول الفقه بباعه الطويل وعلمه الجليل في كتاب "المستصفى" الذي كان من آخر الأوضاع العلمية في حياة الغزالي. فأبرز أصول الفقه بروزا واضحا استمد شيئا كثيرا من سمعة الغزالي، ومن منزلته ومن البراعة الفائقة التي أظهرها في تحرير هذا الكتاب وتأليفه.

ثم جاء الإمام الرازي فاعتمد على المصادر المتقدمة والمصادر التي ظهرت في السلسلة الأخرى التي سنأتي عليها فيما بعد وهي السلسلة المالكية وأبرز كتابه الذي سماه "المحصول من علم الأصول" وقفز فيه إلى نفس ما قفز الغزالي في كتاب "المستصفى" حتى إن العنوان يعنون على نفس الغاية التي يعنون عليها في كل من الكتابين "المستصفى" أو "المحصول" بحيث إنه لخص الآراء والأنظار وناقش الأدلة وأورد المذاهب وحججها.

وجاء بعده سيف الدين الآمدي. فوضع كتاب "الإحكام في أصول الأحكام". فكان كتابا ينزع نزعة الغزالي والرازي في إيراد المذاهب ومناقشتها. إلا أنه أبرز شيئا من السعة في العرض امتاز به على كتاب "المحصول" للإمام الرازي وشيئا من التحرر في الالتزام، بمقتضاه أظهر الميل إلى آراء لم يكن الرازي ولا الغزالي ولا إمام الحرمين يميلون إليها من قبله. وهي الآراء المعروفة بنسبتها إلى الآمدي في المختصرات الحديثة لأصول الفقه.

وجاء البيضاوي في القرن السابع فوضع كتابه "المنهاج" وبناه على طريقة جمع الآراء المختلفة وبيان أدلتها ومناقشة الأدلة على معنى أنه مستقر دائما على رأي معين منها، يجعل مناقشة غيره للإسقاط ومناقشته هو للتحصيل، بحيث إن الغاية منه إنما كانت الإقناع بصواب المنهج الأصولي الذي يسير عليه فقهاء الشافعية.

وجاء بعده العضد فتناول مختصر ابن الحاجب الذي سنراه في السلسلة المقابلة وهي المالكية، وقرب تقريبا واضحا بين المذاهب باعتبار كونه شافعيًا يشرح كتابا مالكيًا ويعيش في بيئة مختلطة بين شافعية وحنفية.

فكانت عنده نظرة واسعة إلى الأصول الحنفية التي عاشت بمعزل عن هذه المدرسة التي هي مدرسة إمام الحرمين. وكانت عنده بحوث مستقلة وآراء دقيقة بحيث إنه انتصب منصب الحكم في كل قضية من القضايا التي أوردها ابن الحاجب على النحو الذي سنراه في مختصر ابن الحاجب. ففتح بذلك بابا جديدا جعل بمقتضاه علم أصول الفقه عبارة عن عمل من التحليل الرياضي ليس متجها إلى غاية معينة من تحصيل منهج، وإنما هو متجه إلى إعمال النظر وإلى الحكم المستقل وإلى المناقشة بين الآراء والمذاهب بصورة تحليلية جزئية يكون للكاتب فيها في كل موضوع من المواضيع رأي خاص بحسب ما يرى أنه التحقيق بالنسبة إلى ذلك الموضوع. فجاء العضد يحقق علم أصول الفقه على طريقة التحقيق التي أصبحت آخذة بمقالة العلم في القرن الثامن.

فإذا انتهينا إلى عضد الدين عبد الرحمان الايجي في شرحه على مختصر ابن الحاجب، ورأينا مقدار التعاطف بين السلسلتين المالكية والشافعية، فإننا نتقل إلى السلسلة الأخرى وهي السلسلة المالكية.

ابتداء من القرن الخامس سنجد الإمام أبا عبد الله المازري قد تلقف آثار إمام الحرمين كما تلقفها أصحابه من الشافعية، بل كان المازري، وهو الفقيه المالكي الشهير، أكثر اختصاصا بكتب إمام الحرمين وتوفرا لها وانكبابا عليها. حتى إنه كتب شرحين على كتاب "البرهان" لإمام الحرمين. أحدهما شرح مستقصى يتتبع الألفاظ ويشرح جميع ما اشتمل عليه الكتاب جزئية جزئية ومسألة مسألة، وهو المعروف بـ "شرح البرهان" للإمام المازري. والآخر هو كتاب "الأمالى" وهو أمال على البرهان لم يتتبع فيها كتاب إمام الحرمين ولم يساير عبارته ومباحثه. ولكنه علق عليه تعليقا تحصيليا تلخيصيا في كل مسألة من المسائل فأملى خلاصة المذاهب والآراء وخلاصة الحكم الذي يستند إليه غالبا تعضيدا لإمام الحرمين.

وجاء بعد المازري القاضي أبو الوليد الباجي. فكتب كتاب "الإشارات" وبناه تقريبا على تلخيص لأمالى المازري على "البرهان" وكتاب "البرهان" بذاته.

ثم انتهت زعامة النظر في المذهب المالكي إلى العلامة الجامع الفقيه المصري الشهير الشيخ ابن الحاجب. فألف كتابه الموسع الذي سماه "المنتهى" ووسمه "منتهى السؤل والأمل من علمي الأصول والجدل" ويختصرونه في كلمة "المنتهى". ثم ألف على طريقته في الاختصار - وهو رجل المختصرات فقها ونحوا ومنطقا وأصولا - ألف "المختصر" الذي هو مختصر "المنتهى" أو الذي يعرف بالمختصر الأصلي لابن الحاجب في مقابلة المختصر الفرعي الذي هو مختصره للفقه المالكي أو "جامع الأمهات".

وتعمد ابن الحاجب السير على الطريقة التي سيطرت على عصره في القرن السابع وهي طريقة الإكثار من المسائل وتوفير الجمع،

والاقتصار في التعبير، والاكتفاء بالاشارة وبالطبي. فجاء كتابه جامعا لنظريات علم الاصول مستندا دائما إلى المنهج الذي تأصل في الأصل الجامع وهو كتاب "البرهان" لإمام الحرمين. إلا أنه كان أوسع مادة من جميع الكتب إلا الكتاب الذي يقابله تقريبا وهو كتاب "الإحكام" للآمدي، فهو للشافعية، والمالكية على السواء ناهيك أن عضد الدين الايجي قد شرحه في القرن الثامن مع أنه كان شافعيًا. فظهر بذلك معنى آخر من التعاطف بين الاصول عند الشافعية وعند المالكية كما ظهر أولا في شرح المازري على "البرهان" ظهر ردّه في شرح "العضد" على شرح "ابن الحاجب".

ثم ظهر بعد ابن الحاجب من المالكية تلميذه الشهير، العظيم الصيت، شهاب الدين القرافي. فاتّجه إلى وضع شافعي. وهو كتاب "المحصول" للإمام الرازي ووضع عليه شرحه الشهير وهو "شرح القرافي على المحصول" الذي يقع في مجلدين كبيرين. فكان تناولا مالكيًا لوضع شافعي. ثم ألف مقدمة لكتابه في الفقه وهو كتاب "الذخيرة" مقدمة جعلها منسجمة مع الغاية من ذلك الكتاب. فإن شهاب الدين القرافي وضع كتاب "الذخيرة" لأجل الاستدلال للمذهب المالكي استدلالًا فرعيًا. فهو كتاب فقه واستدلال، أو هو إن شئت كتاب خلاف أكثر مما هو كتاب فقه. ووضع لهذا الكتاب مقدمة لخصها من شرحه على "المحصول". وأراد منها أن يبيّن معنى الاحتجاج الأصولي على طريقة تكون كفيلة بإسناد الأدلة الجزئية التي يتعرّض اليها في أثناء الكتاب نصرة للمذهب المالكي، واحتجاجا له على المذاهب المخالفة في جميع الفروع الفقهية.

فألف القرافي كتابه "التنقيح" الذي هو مقدّمة لـ "الذخيرة" وسماه "تنقيح الفصول في اختصار المحصول" إذ رجع به إلى كتاب المحصول للإمام الرازي. وجعله متجهًا اتجاها مذهبيًا واضحًا حتى إنه كاد أن

ينفض يده من التآخي الذي بين المالكية والشافعية في الاصول، فوجه كتابه "التنقيح" توجيهها مالكيًا محضًا. لأنه وضعه للجدل المذهبي والاستدلال الفقهي.

فإذا اعتبرنا أن السلسلة المالكية قد ابتدأت بالمازري وانتهت إلى القرافي، وأن السلسلة الشافعية قد ابتدأت بالغزالي وانتهت عند العضد فإننا نلتفت بعد هذا إلى شافعي اعتبر مشترك النسبة بين مذهبين، وهو الشيخ تاج الدين السبكي في القرن الثامن. فإن السبكي شافعي مشهور. ولكنه نشأ في أصول الفقه على مدرسة ابن الحاجب الذي هو مالكي، وعكف على كتاب "المنتهى" وعلى كتاب "المختصر" وألف شرحا على المختصر الاصيل لابن الحاجب. ثم بدا له أن يجمع جمعا جديدا على طريقة المختصرات الموجزة المقتصرة التي شاعت في القرن السابع والقرن الثامن. فألف كتابه الذي سماه بحق "جمع الجوامع" والذي اعتبر تلخيصا رائعا على الطريقة التي كانت مقبولة عندهم يومئذ، وإن لم تكن، فيما يظهر، مقبولة عندنا اليوم. فأتى بـ "جمع الجوامع" كتابا ملخصا لجميع المباحث التي ثارت في أصول الفقه من لدن القاضي أبي بكر الباقلاني إلى القرافي وابن الحاجب والبيضاوي. فأصبح كتاب "جمع الجوامع" العمدة والمرجع، وتوفر الناس من المالكية والشافعية عليه وانقطعوا اليه شرحا وتدريسا وخدمة واعتمادا ورجوعا. وبذلك أصبحت الطريقة الاصولية التي ابتدأت بأبي بكر الباقلاني وهي الطريقة المالكية والشافعية متجلية في هذا المختصر الذي جمع كثيرا وشرح قليلا، وهو مختصر "جمع الجوامع" للإمام الشيخ تاج الدين السبكي.

أما الطريقة الأخرى التي بقيت منذ القرن الرابع مجافية لهذه الطريقة المالكية - الشافعية فهي الطريقة الحنفية التي خلفناها في القرن الرابع متمثلة في كتاب "الاصول" لفخر الإسلام البزدوي. فبقيت طريقة فقهاء الحنفية من بعدهم متأثرة بمنهجه.

وعلى ذلك ظهرت كتب الاصول الحنيفة غير صائفة للمعنى النظري الاستدلالي ولا قاطعة النظر عن الفروع الفقهية كما قطع إمام الحرمين والغزالي والمازري أنظارهم عن الفروع وتمسكوا بالاصول تمسكا مبدئيا نظريا يناقشونها في ذاتها كأنها وضعت لنفسها ولم توضع لاستخراج الفروع منها. فبقيت طريقة البزدوي التي هي طريقة جدلية، كما كانت طريقة الشافعي، مهيمنة على الاوضاع الاصولية من طرف فقهاء الحنفية. فكانوا يتجهون تلك الوجهة الجدلية الاستدلالية فيعقدون الأبواب على حسب المباحث الاصولية ويوردون القواعد الاصولية على ما عليه أئمة المذهب الحنفي. ثم يكثرون من ايراد الفروع الفقهية ويبينون كيفية تفرع الفرع عن أصله، ويناقشون في الأصل كما يناقشون في الفرع، ويجعلون مناقشتهم متجهة دائما إلى كتب الاصول الشافعية وإلى فروع الفقه الشافعي.

وعلى ذلك نرى أن علم الاصول في الوقت الذي اتجه فيه إلى البيضاوي وابن الحاجب والقرافي إلى الاوضاع التي امتاز بها القرن السابع متجليا بالنسبة إلى المذهب الحنفي في الوضع الذي امتاز به كتاب الإمام النسفي في الاصول الحنفية وهو كتاب "المنار".

ثم جاء بعده صدر الشريعة فوضع كتابه "التنقيح" ووضع عليه شرحه الذي سماه "التوضيح". فكانت السلسلة الحنفية متجهة إلى التطبيق الاصولي على المسائل الفرعية، ومتجهة إلى الاستقلال عن الاصول النظرية التي وضعها من قديم أبو بكر الباقلاني والتي تأثر فيها بالمبادئ الاشعرية. فذهبت كتب أصول الفقه الحنفية مجافية للأشعري مجافة سكوتية أحيانا أو مجافة ايجابية كما هي في كتاب صدر الشريعة "التنقيح"، حتى ظهر بين الحنفية والشافعية فكر نير سما فوق التقسم المذهبي وفوق التعصب المنهجي ألا وهو فكر العلامة الكبير المحقق سعد الدين التفتزاني.

فأراد أن يزيل التفكك الذي بين المنهجين الأصوليين وأن يسير في خطى استاذة عضد الدين عبد الرحمان الايجي، العضد، في جعل بحث علم الاصول بحثا غير متّجه إلى غاية ايجابية ترجع إلى نصرة المذاهب ولكنه جعل اتّجاهه كما قلنا إلى الرياضة التحليلية. فذهب يكتب على كتب الاصول من المنهج المالكي - الشافعي، وعلى كتب الاصول من المنهج الحنفي على السواء. فوضع حاشيته على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، ووضع حاشيته الجليلة الاخرى التي وضعها على شرح صدر الشريعة على "التنفيح" والتي سماها "التلويح". فكان في كل من الحاشيتين، كما هو شأنه في كل ما وضع في كل علم رجلا مستقلا، كثيرا ما حاول أن يفرض آراء الأصوليين من فقهاء الحنفية على ابن الحاجب والعضد، فيما كتبه على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب. وكثيرا ما حاول أن يفرض آراء الأصوليين المالكية والشافعية، بل مناهج الإمام الاشعري الاعتقادية، على المتكلمين والأصوليين من الحنفية في وضعه التحقيقي الرائع الذي أبرزه في حاشيته على صدر الشريعة المسماة "بالتلويح".

فإلى هنا انتهى علم الاصول على يد السبكي والعضد وسعد الدين التفتزاني وقرينه وقريعه السيد الجرجاني إلى كونه علما غير ذي أثر. وإنما هو علم نظري بحث من العلوم التي يجري فيها البحث لا متجها إلى غاياتها العملية كما يجري البحث في علم البلاغة، وكما يجري البحث في علم المنطق، وهي المجموعة التي أصبحت تعرف فيما بعد القرن الثامن بالعلوم العقلية. إلا أننا عندما ننظر إلى جنب علم أصول الفقه إلى علم الفقه بذاته نجد أنه في الوقت الذي ذهب فيه علم أصول الفقه يجمع الآراء ويجادل فيما بينها اتجه علم الفقه في الأوضاع التي عاصرت أوضاع علم أصول الفقه المعتمدة من عصر إمام الحرمين، ذهب علم الفقه يتناول في المسائل الفقهية الحكم والعلل والمصالح التي من أجلها

روعت الأحكام الفقهية. فكان الذين تكفلوا ببيان غايات الفقه وحكمه وعلمه والمصالح المعتبرة فيه إنما هم الفقهاء لا الأصوليون.

وذهب الفقهاء الذين ما كان الناس يظنون بهم ذلك، يضعون القواعد العامة والمبادئ الكلية المجمع عليها، المتفق عليها، وكثيرا ما يرجعون بذلك الى القواعد التشريعية العامة الجليلة التي ترجع إلى جوامع الكلم النبوية مثل "لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس" ومثل "ليس لعرق ظالم حق" إلى آخره. حتى إن الامام جلال الدين السيوطي نقل عن أبي داود، وإن كان أبو داود لم يذكر ذلك في سننه، أن الفقه كله يدور على خمسة أحاديث منها حديث "لا ضرر ولا ضرار". وذكر السبكي في خاتمة كتاب القياس من "جمع الجوامع" عن أبي الحسين المرزوي أن الفقه بني على أربعة، وربما اختلف في الخامس وهي "العادة المحكمة" "المشقة تجلب التيسير" "درء المفاسد مقدم على جلب المصالح"، الأعمال بخواتمها".

وعلى ذلك فإننا إذا كنا نبحت عن مقاصد الشريعة فليس لنا من المنتظر لنا في هذه الادوار التي استجليناها جميعا أن نجد شيئا من مقاصد الشريعة في كتب أصول الفقه، وإنما نجد مقاصد الشريعة في الأوضاع الفقهية الاولى الموسعة المبسوطة التي كانت تبحث الحكم والعلل والمصالح وتستند في ذلك إلى القواعد العامة التي كثير منها يرجع إلى اللفظ النبوي الحكيم.

وجاء دور التنقيح في فقه المذاهب في القرن السادس. وهو دور النقد والاختيار والحكم على بعض الاقوال بالضعف وعلى البعض الآخر بالقوة إلى غير ذلك. فانتصب الغزالي سلطانا على المذهب الشافعي يتحكم بالطرح والاثبات في كتابه "البسيط" وكتابه "الوسيط".

وانتصب حافظ المذهب المالكي ابن رشد الكبير يتصرف كذلك في المذهب المالكي تصرف الغزالي. فيشهر ويرجح ويبين الحكم والعلل كما يبدو ذلك بوضوح في كتاب "المقدمات المهدات" وكما يبدو بصورة تطبيقية عملية مستمرة في كتابه الذي شرح به العتبية وهو كتاب "البيان والتحصيل".

وانتصب الذي سمي بحق ملك العلماء وهو الإمام الكاساني في المذهب الحنفي في كتابه "بدائع الصنائع" يسلك نفس المسلك الذي سلكه الغزالي في فقه الشافعي وسلكه ابن رشد في فقه مالك.

فكان اتجاه هؤلاء الفقهاء إلى البحث دائما عما يسمى عندنا حكمة المشروعية. ثم اتجهوا في موازنة الأقوال وتقديرها والحكم على بعضها بالإثبات وعلى بعضها بالطرح إلى تحكيم المصالح، فنظروا إلى ما تقصد إليه الشريعة من تحقيق المصالح للعباد، ووازنوا بين الأقوال الفقهية باعتبار ما يكون منها أكثر تحقيقا للمصالح التي هي مرعية في ذلك الباب.

ومن هذا العمل، الذي هو بيان حكم المشروعية وبيان مصالح الاحكام وعللها، برز فن جديد نشأ في أول امره في القرن الخامس فنا ضئيلا في مبدئه وهو فن القواعد والفروق الذي ابتدأ في البيئة المالكية العراقية على يد القاضي عبد الوهاب بن نصر المالكي. فوضع كتابا صغيرا في الفروق بين المسائل المشتبهة، ثم ازدهر هذا العمل بأثر حركة التنقيح أو الترجيح في القرن السادس. ازدهر هذا العمل في القرن السابع. فظهر كتاب الشيخ عز الدين بن عبد السلام وهو كتاب "القواعد"، وهو شافعي. وظهر كتاب تلميذه المالكي شهاب الدين القرافي وهو كتاب "الفروق".

وكان هذا الازدهار الذي ازدهر به فن القواعد والفروق في القرن السابع متسببا في دخول الفقه في دور الاختصار والاختصار الذي شاع في المختصرات التي عكف عليها الفقهاء. وشكا ابن خلدون عن عكوفهم عليها وهي مختصر ابن الحاجب بالنسبة إلى المالكية وكتاب "الكنز" للنسفي بالنسبة إلى الحنفية وكتاب "المنهاج" للنووي بالنسبة إلى الشافعية. بحيث جنحت كتب الفقه إلى الاختصار وضيق مجال الأنظار والتفتت دون الحكم والعلل والمصالح مما تكفل ببيانه الفقهاء في القرن السادس. فإن الذي أطرحة الفقهاء من ذلك، حين أخرجوا المختصرات الفقهية، أتى هؤلاء ببرزونه فناً مستقلاً إلى جنب فن الفقه وهو الذي برز في كتاب "القواعد" لعز الدين بن عبد السلام وفي كتاب الفروق للقرافي.

وبذلك نرى أن هذا الوضع الجديد الذي ازدهر في القرن السابع وهو فن القواعد والفروق إنما أتى بلون جديد في التفكير والتأليف يختلف اختلافا جوهريا عن اللون الذي اصطبغت به كتب "الأصول" من عهد الإمام الشافعي إلى عهد تاج الدين السبكي.

وذلك أن هذه الطريقة الجديدة طريقة القواعد والفروق هي طريقة تنزّل إلى الاحكام الفرعية، ثم تستخرج منها العلل والضوابط فتسمو بها إلى المراجع الكلية التي تجعلها قواعد جامعة أو فروقا مبيّنة لمناشئ الاختلاف بين المسائل.

فكان هذا العلم جديرا بأن يمتاز عن علم أصول الفقه فسمي علم القواعد والفروق، أو سمي بصورة أوضح، أو أكثر تداولاً ولا سيما عندنا في المغرب علم الاصول القريبة.

وإن الذي يتأمل في هذا المنهج الجديد الذي برز عند الشافعية والمالكية بكتاب ابن عبد السلام وكتاب القرافي يتبين له أنه قد قرب من المنهج الحنفي الذي جافى المنهج المالكي - الشافعي منذ القرن الرابع. فهو

لم يخرج عن محل الخلاف. وسائر النزعة المذهبية علم الأصول القريبة لم يسم فوق الدائرة المذهبية. ولكنه أراد أن يجعل للمذهب أصولاً بمعرفتها يستطيع الفقيه أن يفرع عنها الفروع باعتبار كونها جزئيات راجعة إلى تلك الكليات.

ثم ظهر في القرن الثاني فخر المغرب الشهير العلامة أبو عبد الله المقرئ، الكبير. فسمّا بعلم الأصول القريبة أو علم القواعد والفروق درجة فوق التي تنزل فيها الشيخ عز الدين بن عبد السلام وشهاب الدين إلقرافي، وذلك في كتابه الذي سماه "القواعد" حيث إنه أراد أن يؤصل مبادئ كلية لا اختلاف فيها بين المذاهب وأن يستخرج من تلك المبادئ الكلية طرقاً تطبيقية فرعية هي التي بسببها اختلفت المذاهب بعد أن اتفقت على المسائل المجمع عليها التي هي آثار مباشرة للقواعد الكلية فاختلفت في المسائل المختلف فيها التي هي آثار متصلة بالفروع النظرية لتلك القواعد الكلية. فجاء وضع المقرئ أكمل الأوضاع في هذه الناحية.

واتصل بوضع المقرئ وضع شرقي تأثر بحركة تجديدية كبرى في نطاق المذهب الحنبلي، هي الحركة التي قام بها شيخ الإسلام ابن تيمية، ودرج عليها من بعده تلميذه ابن القيم.

وقد انبنت هذه الحركة كما لا يخفى على نقد موضوعي منهجي لعلم الأصول. وهو تابع للنقد العميق والنقض الشديد الذي نقد به شيخ الإسلام ابن قيمية علم المنطق ونقضه على منهج الغزالي في كتاب "تهافت الفلاسفة".

ثم أخذ ابن القيم يقرر قواعد ليري الاستغناء عن القواعد التي ولدها علماء الأصول من علم الكلام. فجعلها قواعد مستنبطة من روح الشريعة ترجع إلى المبادئ الكلية على النحو الذي كان الفقهاء المتقدمون

يتكلمون عليه ويقعدون القواعد الكلية الجامعة التي ترجع، في كثير من المسائل، إلى ألفاظ نبوية شريفة.

وعلى ذلك درج تلميذه ابن القيم. وقد نزعا معا إلى الجمع والتقريب بناء على ما تحكم في منهجهما من الثورة على التقليد والدعوة إلى أطراح العصبية المذهبية، وجعل الاجتهاد مباشرة متصلا اتصالا جديدا بمنابع التشريع الاولى على النحو الذي دعا اليه الشيخ ابن القيم في كتاب "إعلام الموقعين" لمقاومة التقليد وتقرير وجوب الاجتهاد.

وفي أواخر القرن الثامن ظهر بالمغرب الإمام أبو اسحاق الشاطبي فشعر بالفراغ الذي يبدو في الأفق الاسمي من المعارف الفقهية، وهو الفراغ الذي اتجه الى سداده من قبله شيخه المقري ولكنه لم يأت فيه بالسداد اللازم. فجاء الشاطبي يبني على طريقة استاذه المقري طريقة جديدة تتدرج من القواعد الكلية والجزئية التي وضعها المقري إلى عوالي القواعد العامة التي أراد أن يجعلها قواعد قطعية، محاولا أن يخرج بعلم أصول الفقه عن كونه علما ظنيا. إذ كان يرى أن معنى الأصول معنى "الأصلية" يتنافى مع الظنية. وبلغ حتى انتهى إلى الكليات المتفق عليها بين جميع الشرائع. فوضع بذلك منهاجا نقديا لعلم أصول الفقه. ثم وضع وضعاً عمليا بنائيا بإكمال النقص الموجود في علم أصول الفقه فجاء منهاجه النقدي متجلياً في القسم الأول من كتاب "الموافقات" للشاطبي الذي سماه "المقدمات" والذي بحث فيه في المنهج الذي ينبغي أن يكون عليه أصول الفقه سامياً إلى درجة الامر القطعي لا الأمر النظري.

ثم أتى بكتاب "الأحكام" الذي لم يأت فيه بشيء جديد على ما عند علماء الأصول إلا ما أتى به من عمق النظر وسمو البيان.

ثم جاء في القسم الثالث الذي هو كتاب "المقاصد" بما يعتبر عملا
بنائيا مكتملا للنقص الذي كان باديا في علم أصول الفقه حيث إنه قرر
المقاصد الشرعية على صورة منهجية جامعة يحاول بها دائما السمو إلى
المقام الأعلى الذي هو مقام الاتفاق على المبادئ القطعية.

وأما في القسم الرابع، وهو قسم الأدلة، والقسم الخامس وهو
قسم الاجتهاد فإنه قد رجع إلى النطاق الضيق من علم أصول الفقه الذي
كان ينتقده أولا في مقدمته. فذهب يسائر علماء الأصول بما امتاز به من
نظر عميق وبيان رفيع. ولكنه لم يأت في جوهر هذين القسمين الرابع
والخامس بشيء جديد.

فالمهم من كتاب أبي إسحاق الشاطبي إنما هو كتاب "المقاصد"
الذي هو الكتاب الثالث. وهو الذي يعتبر الشاطبي فيه قد وضع بالمعنى
الصحيح علما جديدا هو علم المقاصد كما سماه أو "علم مقاصد
الشرعة". فسما به إلى النظريات العامة كما هو شأن كل علم مستقل،
وبين ماهية الموضوع الذي هو التشريع باعتبار مقاصده الكلية الجامعة. إلا
أنه لم يتمم الاستقراء الجزئي الذي يرجع إلى تفصيل تلك القواعد على
أبوابها، كما حاول من قبله أن يفعله شيخه أبو عبد الله المقري. وعلى
كل حال فإن ما أتى به الإمام الشاطبي من هذا يعتبر عملا لا نظير له
لأنه أتى بشيء كانت طلائعه الأولى، أو بوارقه الأولى، موجودة في
بعض كتب الفقه لا في كتب الأصول. فأخذها ليصلح بها النقص البادي
في الفقه لا في أصول الفقه وليوجه علم الأصول توجيها جديدا بحسب
غاياته ومبادئه ومناهجه. ولكنه لم يفصل تلك النظريات تفصيلا. وليس
من شأن الذي يضع الأصول لعلم من العلوم أن يتولّى هو تفصيلها لأن
ذلك يبقى للذين يأتون من بعده.

والواقع أن هذا الوضع العجيب وهو كتاب "الموافقات" للشاطبي قد بقي منحازا. ليس هو من الفقه وليس هو من أصول الفقه. وبقي أثره أثرا محدودا. فلن تتوفر عليه العناية ولم يشرح ولم يفرع عنه، ولم يدرس ولم يخدم. وإنما اعتبر كتابا من كتب توسيع الثقافة بالمطالعة.

على أن النزعة السلفية الأخرى، التي ظهرت عند ابن تيمية وابن القيم، والتي اتجهت إلى مقاومة التقليد والرجوع بطائفة من الفقهاء، ولا سيما في الشرق الأقصى، إلى المناهج الاجتهادية القديمة والرجوع إلى منابع الشريعة وأدلتها الأولى، قد أثرت توجيهها جديدا مبني على دعوة ابن تيمية في علم الأصول. وهو الذي برز عليه من المتأخرين الشيخ الشوكاني في كتابه الذي سماه "إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول" فجعله عملا نقديا تأثر فيه إلى حد بعيد بنقد الشاطبي في مقدمة كتابه "الموافقات" لعلم الأصول ولكنه لم يأت بناحية بنائية.

ثم جاء حفيد الهند ومحدثه وفقيهه الأكبر الشيخ ولي الله الدهلوي فجرى على هذا المنهج السلفي واتجه إلى أحكام الشريعة من أدلتها الأولى يبين حكمها وعللها ومصالحها مرتبة على الأبواب. فأخرج في صورة عجيبة جليلة كتابه الذي سماه "حجة الله البالغة".

ثم آلت النوبة إلى كتاب "مقاصد الشريعة" الذي وضعه والدنا الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. وهو وضع سألني كثير من أبنائي الأعزّة عنه هنا. فهو كتاب يعتبر أقرب إلى كتاب الشاطبي منه إلى كل كتاب من هذه الكتب التي استعرضناها. وإن كان ينقد الشاطبي ولا يلتزم أصوله ولا مناهجه. ولكنه يسير على الغاية التي سار إليها الشاطبي في إبراز مقاصد الشريعة وأسرارها محاولا تطبيقها على الأبواب الجزئية بإيجاد جوامع كلية ومعاهد منهجية لتصرفات الأحكام على حسب ما تتلاقى فيه المذاهب بالنسبة إلى كل باب من الأبواب.

فكان في نظرنا عملا تطبيقيا للمنهج الذي قلنا إن الإمام الشاطبي لم يطبقه تطبيقا جزئيا. إذ جاء كتاب "مقاصد الشريعة" يستخرج أصول الأبواب ويحاول أن يجعل لكل حقيقة من الحقائق الشرعية حكمة مسيطرة على جميع التصاريح التي تتصرف عن تلك الحقيقة من الأحكام.

وهو مع ذلك يعتبر هذا الكتاب خطوة أولى ينبغي أن تعقبها خطوة ثانية. والخطوة الثانية ترجع في نظره إلى أن دراسة القواعد الكلية للأبواب التي هي كلية باعتبار، وجزئية باعتبار آخر، ينبغي أن ينتهي إلى الدرجة الضرورية القطعية كما حاول الشاطبي، التي يتفق عليها الفقهاء حتى تصبح تلك القواعد التي هي مستخرجة من استقراء خلاف المتقدمين متحركة فيما يسير عليه المتأخرون في مناهج الفتوى ؛ بحيث إن الفتوى في المعضلات التي تحدث في العصور الحاضرة والعصور المستقبلية ينبغي أن تكون مبنية على أمور كلية لم يصرح بها الفقهاء المتقدمون، ولكنها مأخوذة بالاستقراء مما صرحوا به.

وهو يرى أن هذا العمل لا يمكن أن ينفرد به الأفراد، وأنه لا يمكن إلا أن يكون عملا جماعيا. فكأنه كان منذ أكثر من ثلاثين سنة يهتف في الجامعات العلمية الفقهية مثل "مجمع البحوث الإسلامية" في الأزهر الشريف التي تضطلع بهذه المباحث والتي تحاول حقيقة أن تستخرج النظريات العامة من الاختلافات الفقهية المتقدمة لأجل أن تضع منهاجا يمكن أن تتقارب عليه آراء الفقهاء والمتفكرين في الافتاء في المعضلات التي تحدث استنادا إلى أمور يكون الفقيه مطمئن النفس فيها في أنه لم يحدث في هذا الأمر من ليس منه لأن من أحدث في هذا الأمر ما ليس منه فهو رد.

مذهب الإمام مالك والمذاهب الأخرى

باسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على سيّدنا ومولانا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم

إن الموضوع الذي أتقدم به بين يدي حضراتكم لموضوع جاء ضبطه على وجهين. فقد اقترحت أن يكون عنوان الموضوع هكذا "مقارنة المذهب المالكي بسائر الاربعة"، ثم كان الوجه الآخر في ضبط الموضوع هو الذي أعلن به عن هذا الموضوع وهو "مقارنة المذهب المالكي بالمذاهب الأخرى".

ومع ما بين مدلول المذاهب الاخرى، ومدلول سائر الاربعة من تفاوت في العموم والخصوص، فإنّي أرى أنّ النتيجة واحدة لأن إقامة وحدة المذاهب الاربعة، وبيان ما يؤلف بين بعضها وبعض، هو أمر ضروري لمقارنة المذهب المالكي بالنسبة إليها داخل الاربعة ثم مقارنتها هي جملة بالنسبة إلى غيرها من المذاهب الاخرى.

فالنتيجة واحدة والموضوع عين الموضوع سواء أ قيل في عنوانه "بالمذاهب الاخرى" أم قيل في عنوانه "بسائر الاربعة".

وإنّ وحدة المذاهب الاربعة لقضية مشهورة. فلا يكاد يوجد إنسان ينتمي إلى الملة الاسلامية، أو غير منتم إلى الملة الاسلامية ممن يُلمّ ولو إماما بسيطا بمبادئ الدين الاسلامي والحضارة الاسلامية، ليس في هؤلاء من لا يعرف المذاهب الاربعة.

فهذه قضية مشهورة ولكن الناس مع اتفاقهم في معرفة هذه القضية المشهورة فإنهم يتفاوتون في ضبطها وتحقيقها. فمنهم من يعلم المذاهب الاربعة ولا يكاد يسميها تفصيلا. ومنهم من يعرفها ويسميها ولكنه لا يعرف لماذا كانت أربعة وبأي شيء اختصت بهذا العدد.

فربما ظنّ ظان أن ليس في الاسلام إلا هذه المذاهب الاربعة، وربما كان غيره أدنى منزلة من الثقافة وأقرب درجة من المعرفة فعرف أنّ هذه المذاهب الاربعة إنّما هي المذاهب السنيّة. فكان بذلك فقيها عارفا بما يقول. ولكنه لو حاول نفسه أو حاوله محاوره أن يغوص على هذا المعنى من أنّ هذه المذاهب الاربعة هي المذاهب السنيّة، وكيف كانت سنيّة ولماذا كانت أربعة، لوجد مقومات كثيرة لهذه الحقيقة تعوزه عندما يريد أن يتعرف إليها فضلا عن أن يعرف بها.

ولذلك فإننا نجد أنفسنا في حاجة إلى تقرير الوحدة كما قلنا في ما بين المذاهب الاربعة على أساس هذا المعنى المشهور الذي يدركه الناس إجمالا ولا يكادون يتبينونه تفصيلا، وهو معنى التقابل بين السنّة والبدعة. وأقول التقابل بين السنّة والبدعة لأن الذين اعتبروا هذه المذاهب مذاهب سنيّة اعتبروا المذاهب المقابلة لها متولّدة عن بدع ناشئة. فإذا كان معنى البدعة معنى سلبيا انحرافيا ناشئا، وكانت السنّة سابقة للبدعة، وكانت البدعة عبارة عن انشقاق من السنّة، أو انشقاق عنها؛ فإنه لا محالة أن الاصل يتميز بتميّز مواهي المنشقات.

فمعنى السنّة يتميز بتميّز معنى البدعة لأن السنّة هي الاصل السابق، وهي التي منها تكوّنت المقالات الأخرى التي خالفتها. فاعتبرت في مقابلتها بدعة، كما قال الله تعالى: "كان الناس أمة واحدة". ولذلك نريد أن نلّم بمعاني الابتداع التي أثرت في تكوين المذاهب المخالفة للمذاهب السنيّة حتى نتبين بذلك معنى السنّة الذي نريده، وبضدّها تتميز الاشياء.

فإنه لا يخفى أن الابتداع الذي شعر به المسلمون، على معنى أنهم شعروا بأن شيئاً حدث في مجال التفكير والاعتقاد الديني، لم يكن لهم به عهد من قبل، إنمّا يرجع هذا الشعور إلى أربعة مظاهر :

- الأول هو حركة الخوارج،

- والثاني هو حركة القدرية،

- والثالث هو حركة الشيعة،

- والرابع هو حركة المعتزلة.

ونسلسل هذه المظاهر هكذا على نسبة تسلسلها فيما بين بعضها وبعض وتولّدها بعضها من بعض. فإن أول نزعة غريبة ظهرت في المجتمع الاسلامي نظر الناس منها إلى صورة من التفكير في الدين لم تكن معهودة عندهم من قبل. إنمّا هي الحركة التي عرفت بحركة الخوارج، والتي جعلت شعارها الأول "لا حكم إلا الله". وهي الكلمة التي قال فيها أمير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه إنها "كلمة حقّ أريد بها باطل".

ثم وضعوا أول مشكلة من مشاكل العقيدة الاسلامية، وهي مشكلة الكفر والإيمان، حين حاولوا أن يعتبروا مرتكب الكبيرة كافراً خارجاً عن حظيرة الملة الاسلامية.

ثم نشأت وراء هذه الحركة حركة أخرى وهي حركة القدرية التي أرادت أن تسند حركة الخوارج فيما كانت تهدف إليه من استحلال المؤاخذه بالقتل على كلّ هفوة من الهفوات، وأن تدفع الاعتذار الذي ربّما يُعْتَذَر به عادة عن التقصير، وهو الاعتذار بالقدر فنفت القدر بتاتا وقالت: أنه لا قدر وأن الأمر انْف، وأن جميع ما هو حادث من الأعمال ليس

مسبقاً بالاستقرار في علم الله تعالى، ولا في سابق قدره، وعلى ذلك قامت نحلة القدرية التي هي عبارة عن نفاة القدر لا عن مثبتيه.

ثم نشأت، في مقابلة هذه وتلك، الحركة التي كانت مقابلة للغلو بالغلو. وكانت مقابلة بغلو الخوارج في شأن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه بغلو آخر فيه وفي آل بيته، انتهى كما رفض الخوارج إمامة علي بن أبي طالب لقبوله التحكيم، انتهى خلاف الشيعة لهم إلى رفض إمامة الشيخين أبي بكر وعمر، فضلاً عن خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنهم.

ثم جاءت حركة المعتزلة مؤسسة على أساس آخر، جاءت مؤسسة على أساس نظري جدلي غير متصل بالعصبية والمقالات والمواقف التي تشعبت من مسألة الخلافة. ولكنهم أرادوا أن ينظروا نظراً منطقياً جدياً إلى المشاكل التي وضعها الخوارج، والتي وضعها القدرية بصورة خاصة. فحاولوا حلاً لهذه المشاكل القدرية وأتوا في حلهم بمقالات ليست أقل ابتداعاً من المقالات التي تكونت بها المشكلتان اللتان أرادوا حلها.

فقالوا بآثبات المنزلة بين منزلتي الكفر والإيمان حلاً لمشكلة التكفير بالمعصية. وقالوا بأن العبد خالق لأفعاله، وأن الله تعالى لا يخلق إلا الصلاح، وأن ما يحدث في الكون من فساد ليس مخلوقاً لله تعالى، محاولين أن يتوصلوا بذلك إلى حل مشكلة القدرية.

فكان هذا إيجاداً لفرقة جديدة وإحداثاً لقول لا يوافق عليه أهل السنة، كما لا يوافق عليه الخوارج ولا القدرية. فأصبحت بذلك فرقة رابعة قائمة بذاتها.

ولكن المسألة المهمة التي ترتبط بهذه المواقف إنما هي مسألة تعديل الصحابة. فهل نعتبر الصحابة كلهم، لمجرد صحبتهم، عدولاً مؤتمنين على نقل الأخبار المتعلقة بالشرعية، والتي هي أدلة للمجتهد

يستنبط منها الأحكام الشرعية أو نعتبرهم غير عدول لمجرد الصحبة ونفصل بينهم بحسب الأحوال التي فصل بمقتضاها الخوارج بين الصحابة تفصيلا انتهى إلى تزكية قلة منهم، والتي فصل بها الشيعة أيضا بين الصحابة تفصيلا انتهى إلى أن لا حق في الاجتهاد ولا اعتماد في الرواية والنقل إلا على آل البيت فقهاؤهم ورواتهم.

ثم ننظر بعد ذلك إلى مسألة واء هذه، وهي مسألة ما كان عليه السلف الصالح من أمر. أي ما كان عليه الصحابة والتابعون من مسالك ومن مقالات فيما يرجع إلى المسائل التي حدث الاختلاف فيها. فهل يعتبر الذي كان عليه الصحابة ملزما لمن بعدهم ؟ بحيث إنه يتحتم اتباعهم فيما كانوا عليه ويمتنع الخروج عما كانوا عليه من أمر أو أن ذلك لا يلزم ؟

فالذين اعتبروا أن الصحابة عدول اطلقوا في تعديل الصحابة. وقالوا إن كل صحابي بمجرد صحبته هو عدل أمين على الشريعة، وأن كل ما يأتي من الاخبار منقولاً عنهم إنما يبحث في الاسانيد التي انتهت بها تلك الاخبار اليهم، ولا يُبحث في أحوال الصحابة بذاتهم، لأننا إذا انتهينا بالخبر إلى صحابي فنقل الصحابي ذلك الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم يعتبر أمراً مفروغاً من ثبوته.

ثم إن ما عليه الصحابة والتابعون بعدهم من أعمال متسلسلة مطردة يسبغون عليها ويعتبرونها قواماً للملة الاسلامية، وينقلها خلفهم عن سلفهم إنما تعتبر براهين على أن ذلك الأمر الذي كانوا عليه هو أمر الاسلام، وأن الاختلاف عنه اختلاف عن الاسلام، في حال أن الخوارج من جهة والشيعة من جهة أخرى لا يرون هذا المعنى. ويرون أن في الصحابة تفصيلاً وأن فيما كانوا عليه من الأمر تفصيلاً أيضاً.

فعلى هاتين القضيتين قام أساس السنة. فالذين اعتبروا أصليين تعديل الصحابة، والتزام الأمر الذي كان متبعا فيما بينهم، وهو ما عبر عنه السنة بالمعنى الأعم هم الذين اعتبروا أهل السنة. واعتبر هذان الأصلان اللذان قال بهما أهل السنة مبدأ للفقه الذي تفرع عند أهل السنة، ومحورا يدور عليه أمر الفقه بين المذاهب السنية.

ثم إذا اعتبرنا أن خلاف المعتزلة مع أهل السنة هو خلاف لا شأن له في المسائل الفقهية الفرعية، لأنه خلاف قصر على المسائل الاعتقادية النظرية، ضرورة أن المعتزلة بأنفسهم قد توزعوا على ما لا يخفى بين المذاهب السنية التي كانوا مخالفين في العقائد لأيمتها، فلم يكن هناك مذهب اعتزالي في الفروع الفقهية، وإنما كان المعتزلة موزعين بين المذاهب. فكان منهم شافعية مثل القاضي الحسين، وكان منهم حنفية مثل جار الله محمود الزمخشري.

وعلى ذلك فإن مرجع الخلاف بين أهل السنة وغيرهم فيما يرجع إلى استنباط الأحكام الفقهية إنما يعتمد على هذين الأصليين، وهما تعديل الصحابة أولا والتزام السنة التي تسلسلت من العهد النبوي إلى عهد الصحابة إلى عهد التابعين عملا مطردا لا آثارا منقولة.

وعلى هذا الأساس تكونت المذاهب الفقهية التي ترجع إلى مبدأ السنة، وهي المذاهب التي تكونت في البيئات الفقهية الاولى التي عرفت بالأمصار. وكان تكونها على أساس الاجتهاد المتسلسل من العهد النبوي الظاهر إلى العهد الصحابي إلى العهد التابعي، فإن تفرق الصحابة رضي الله عنهم بين الأمصار التي تفرقوا بينها إنما كان تفرقا منهم بعلم وبفقه. فكل واحد من الصحابة أقام في مصر من الأمصار، في المدينة أو في مكة أو في العراق أو في الشام أو في مصر، إنما أقام بعلم فيه ما لا يوجد عند الذين أقاموا في الأمصار الأخرى، وبفقه منه في استنباط

الأحكام من أدلتها التي هي العلم لا يتفق مع الفقه الذي عند غيره من فقهاء الصحابة الذين استقرّوا في الأمصار الأخرى. فتكون بتعدد الأمصار تعدّد الفقه وتشتّت العلم.

وهنا ينبغي أن نلاحظ أننا نريد من الفقه معنى أعمّ من المذهب. فالفقه شيء والمذهب شيء آخر. وكلّ مذهب من المذاهب يقوم على الفقه ولكن ليس كلّ فقه يقتضي مذهبا. لأنّ تسلسل الفقه على المعنى الذي بيناه، منذ تكونت الأمصار بتفرّق الصحابة رضي الله عنهم، ثم لما تسلسل ذلك مسترسلا من فقهاء الصحابة إلى فقهاء التابعين، هو الذي كان العامل في تكوين المذاهب. ولم يكن ذلك الفقه المتسلسل في عهد الصحابة وعهد التابعين هو المذاهب بعينها. لأننا لا نعتبر استقرار المذاهب إلا في عهد تابعي التابعين، أعني منذ أوائل القرن الثاني.

فليس الذي نعنيه بالمذهب هنا معنى مرادفا للقول الفقهي الذي يختلف فيه قول فقيه عن قول فقيه آخر فيما هو مستنبط بالاجتهاد من الأحكام الفقهية الفرعية. ولكننا نعني بالمذاهب الأصول التي ترجع إلى الطرائق والأساليب التي تستخرج بها الأحكام من أدلتها.

وإذا علمنا هذا فإننا نعلم أنّ فقهاء الصحابة كانوا يستنبطون الأحكام، ويستدلّون ويفتون بما يستنبطون من الأحكام، ولكنهم لم يكونوا يبيّنون الأدلة، وفوق ذلك لم يكونوا يبيّنون الطريق التي سلكوا لاستخراج الفرع من دليله الإجمالي.

وكذلك استمر الأمر في عهد فقهاء التابعين. فلما جاء الفقهاء الكبار في نفس المراكز الخمسة أو الأمصار الكبرى التي تسلسل فيها الفقه من عهد الصحابة وعهد التابعين إليهم في القرن الثاني، بدأوا يفصحون عن الأدلة، ويصفون المناهج والأساليب والطرائق التي كانوا يتخذونها للوصول إلى استخراج الأحكام التفصيلية من أدلتها الإجمالية.

وبذلك اعتبرنا هؤلاء أئمة مذاهب واعتبرنا مقالاتهم في الأصول لا في الفروع أساسا للمذاهب، واعتبرنا استقرار المذاهب حاصلا بأولئك الأعلام الذين نسبت المذاهب إليهم، إلى اسمائهم من أبي حنيفة والأوزاعي والليث بن سعد ومالك بن أنس والشافعي رضي الله عنهم فإذا كان إلى جنب هؤلاء فقهاء آخرون لا تقل منزلتهم عن منزلة هؤلاء من أمثال السفينان، سفيان الثوري وسفيان بن عيينة، وابن أبي ليلى وعبد الله بن المبارك وعبد الرحمان بن مهدي وغير هؤلاء، فإن هؤلاء الذين لم يخوضوا في الأصول ولم يبحثوا في مسالك الاستنباط ولم يبينوا الطرق التي يسلكونها لاستخراج الأحكام من أدلتها، ولم يبحثوا في حجية دليل دون حجية دليل آخر، هؤلاء إنما نعتبرهم مشتركين مع أئمة المذاهب في وصف الفقه، وليسوا مشتركين معهم في وصف المذهبية. فهؤلاء يعتبرون من كبار فقهاء الامصار، ولكنهم لا يعتبرون من ذوي المذاهب.

أما أصحاب المذاهب فهم الذين تكلموا في الأدلة التي هي الاصول، وتكلموا في طرائق الاستدلال ومسالك الاستنباط، ورد الواحد منهم على الآخر في حجية دليل أو حجية دليل آخر وفي استقامة مسلك من مسالك الاستدلال وعدم استقامة غيره.

وهؤلاء هم الذين نعدّهم على حسب تواريخ سبقهم إلى الدار الآخرة وهم الإمام أبو حنيفة والإمام الأوزاعي والإمام الليث والإمام مالك والإمام الشافعي، وجميعهم إنما عاشوا في القرن الثاني.

ثم يلتحق بهم اثنان من كبار الفقهاء الذي خاضوا في الأدلة ايضا وتناقشوا وتجادلوا في أصول الفقه وهما أحمد بن حنبل في القرن الثالث والإمام داود بن علي الاصفهاني المعروف بدادود الظاهري في القرن الرابع.

فهؤلاء هم الذين جرت بينهم المناظرات في الأصول، ويُن الواحد منهم ما يعتمد عليه من أدلة قد يشترك فيها مع غيره من مذاهب أخرى، وقد ينفرد بها دون المذاهب الأخرى. وذلك ما نجد مثله واضحة في اختلاف مالك والليث بن سعد رضي الله عنهما في مسألة حجبة عمل أهل المدينة وما جرى بينهما من المراسلات التي أثبتتها القاضي عياض في "المدارك" وأثبت بقيتها الإمام ابن القيم في كتاب "إعلام الموقعين".

ثم نجد مثال ذلك في رسالة الإمام الشافعي، بصورة واضحة، التي جمعت المسالك الاستدلالية وبيّنت المتفق عليه من تلك المسالك، وبيّنت المختلف فيه، وناقشت هي أيضا في حجة عمل أهل المدينة وفي حجة الاستحسان.

كما نجد في الكتب الأخرى للإمام الشافعي التي منها كتب تندرج في كتاب "الأم" ومنها كتب تنفصل عن كتاب "الأم" مثل "رسالة إبطال الاستحسان" و "رسالة تخريج الحديث"، مما هو منفصل عن كتاب "الأم" أو مثل كتاب الردّ على محمد بن الحسن، أو كتاب اختلاف مالك والشافعي في حجة عمل أهل المدينة اللذين هما مندرجان في كتاب "الأم".

وهذا المعنى من وضوح الأصول والاختلاف فيها هو الذي قضى بأن يرتبط هؤلاء الفقهاء رجال من الفقهاء من بعدهم يضافون إليهم ويحسبون عليهم مع أنهم مجتهدون مثلهم. فأبو يوسف ومحمد بالنسبة إلى أبي حنيفة، وابن القاسم وأشهب بالنسبة إلى مالك، والبويطي والمزني والربيع بن سليمان بالنسبة إلى الشافعي، هؤلاء جميعا لم يكونوا إلا مجتهدين. ولم يلتزموا أبدا تقليد الأئمة الذين ينتسبون إليهم فيما وضعوا من الفروع. ونجد ذلك واضحا في المذاهب كلها، وبصورة خاصة في المذهب الحنفي الذي أحصى فيه المتأخرون من الفقهاء المسائل التي

وافق فيها الإمامان، أبو يوسف ومحمد، الإمام الأعظم أبا حنيفة رضي الله عنه فكانت لا تبلغ عشرين مسألة وما عدا ذلك كله محل خلاف.

فما معنى كون هؤلاء مخالفين لأئمتهم من جهة، وكونهم معتبرين من أتباعهم من جهة أخرى لولا وجود هذا المعنى من المسالك الأصولية التي ارتبطوا بها، وانتهجوا منهج المتقدمين فيها. ثم كانوا وراء ذلك مستقلّين في تفصيلها والتفريع منها، واستعمالها على نحو ما استعملها عليه واضعوها أو على نحو آخر مما أدّى إلى نتائج في الفروع مختلفة عن النتائج التي انتهى إليها واضعو تلك الأصول.

فهنا تبدو الحقيقة المذهبية بحيث إنّ المذهب ليس عبارة عن ارتباط تقليدي بمقتضاه يصير الفقهاء الذين ينتسبون إلى مذهب أو يتبعونه مقلّدين لإمام المذهب في الأحكام. ولكنه عبارة عن التزام لأصوله وتخريج فروع على تلك الأصول سواء أطابقت الفروع التي خرجها هو أم خالفها.

وبهذا الاعتبار الذي نتبيّن فيه معنى المذهبية، ومعنى الارتباط المذهبي من جهة، ثم معنى الاختلاف المذهبي من جهة أخرى، بصورة لا تعدو أن تجعل حقيقة المذهبية متمثلة في الناحية الأصولية لا في الناحية الفروعية، وأن اتفاق المذاهب، ووحدتها أو اختلافها، إنّما يرجع إلى كونها متفقة في الأصول أو متخالفة في الأصول، لا إلى المقالات الفرعية التي قد يختلف الفقهاء أو أكثر من الفقهاء فيها ومع ذلك لا يعتبر اختلافهم فيها مُخرجا لهم عن كونهم على مذهب واحد، مثل المسائل المشهورة التي اختلف فيها ابن القاسم وأشهب وابن وهب عن الإمام مالك.

ومن هنا ينبغي لنا أن نرجع إلى البحث عن نقط التلاقي التي تأصلت بين هذه المذاهب. فنرى أنّ المذاهب الأربعة، أو المذاهب التي

كانت قبل الاربعة واستقرت في النهاية على الاربعة، وهي المذاهب السبعة التي عدناها، إنما تقوم نقط التلاقي فيما بينها على خمس وحدات :

الوحدة الاولى هي وحدة المراجع.

والوحدة الثانية هي وحدة الاسانيد.

والوحدة الثالثة هي وحدة الاصول الكلية.

والوحدة الرابعة هي وحدة التزكية.

والوحدة الخامسة هي وحدة التمسك بالسنة في وجه العقائد المخالفة للسنة.

فهذه هي الوحدات الخمس التي تؤلف نقط التلاقي بين المذاهب السنية التي استقرت في النهاية على المذاهب الاربعة، أما وحدة المراجع فنعني بها أن الصحابة الذين يعتبرون مرجعا في الرواية والدراية، مرجعا في العلم وفي الفقه، إنما يعتبرون هم بأنفسهم الذين يرجع اليهم كل مذهب من المذاهب.

وإذا كان بعض المذاهب أكثر تعلقا برواية بعض الصحابة أو أكثر تعلقا بفقههم من حيث التناسب والاتحاد في البيئة كما يعتبر مذهب مالك أشد اتصالا بفقه عبد الله بن عمر، ويعتبر مذهب أبي حنيفة أشد اتصالا بفقه عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم، فإن الصحابة جميعا، بقطع النظر عن هذا المعنى من مزيد الاختصاص، يعتبرون مشاعين في علمهم وفي فقههم بين المذاهب. فلا تجد مذهبا من المذاهب الاربعة ليس فيه رواية عن أبي هريرة أو عن أنس بن مالك أو غيره من الصحابة. ولا تجد مذهبا من المذاهب الاربعة ليس فيه رجوع إلى فقه ابن عباس، أو إلى فقه ابن عمر، أو إلى فقه ابن مسعود. فهذا لا يعتبر وحدة بين هذه المذاهب

وهي التي سميناها وحدة المراجع. وأما الوحدة الثانية وهي وحدة الأسانيد فنعني بها أن طرقهم في الرواية التي اعتمدوا بها الاخبار الماثورة عن الصحابة، فيما ينقل من علم أو ما ينقل من فقه، إنما كانت سائرة على أصول واحدة متفق عليها. بحيث إن أهل العدالة والتزكية عند هؤلاء هم في الغالب أهل العدالة والتزكية عند الآخرين. وإن مقياس العدالة والتزكية عند واحد هو في الغالب، إذا لم يأت التفاوت الاعتباري التفصيلي، هي في الغالب المقاييس التي يعتمد عليها المذهب الآخر. فنجد أن الذين روى عنهم مالك بن أنس هم في الغالب الذين روى عنهم الليث بن سعد والذين روى عنهم الأوزاعي.

وإذا كان أبو حنيفة رضي الله عنه بمقامه ببلاد العراق قد اختلف بعض الاختلاف في الرجال والمقاييس فإنه على الجملة يؤول إلى نفس الرجال وإلى نفس المقاييس التي اعتمدت عليها المذاهب الأخرى.

ثم جاء الشافعي فروى عنهم باعتبار كونه متأخرا عنهم. روى عن مالك مباشرة وعن أبي حنيفة بواسطة صاحبيه وروى عن الأوزاعي وعن الليث بواسطة الرواة عنهم، فكان ذلك مظهرا للاشتراك في الأسانيد التي هي طرق الوصول فيما بينهم وبين المراجع التي يرجعون إليها من علم الصحابة وفقههم.

وأما الوحدة الثالثة وهي وحدة الاصول الكلية فإننا نعني بذلك أن الاصول التي تعددت في كل مذهب من المذاهب، على غير الصورة التي تعددت بها في المذاهب الأخرى، قد تكون فيها معنى من الاشتراك والتوافق والتوارد بحيث إن ما اعتبر أصلا في عداد الاصول عند مذهب اعتبر أيضا في عداد الاصول عند مذهب آخر. حتى تبين أن المذاهب كلها متواردة على أصول لا اختلاف فيها فيما بين مذهب ومذهب. وهي الاصول الكلية التي تستند هي أيضا إلى أصول أعلى منها وهي أصول

الدين التي يعبر عنها بعلم الكلام، على النحو الذي قرره الإمام الغزالي في "المستصفى" في استناد علم أصول الفقه إلى علم أصول الدين أو علم الكلام، واعتبار أن علم الكلام هو المرجع القطعي للقواعد الظنية التي في أصول الفقه، وأنه يعتبر بذلك رأس العلوم الشرعية كما يعتبر علم المنطق رأس العلوم الحكيمية.

والوحدة الرابعة، وهي وحدة التزكية، ترجع إلى أن هؤلاء الأئمة لم يكن واحد منهم يقدح في أمانة مخالفه ولا في حسن قصده. وذلك يرجع إلى المنهجين اللذين تتفصل إليهما هذه المسألة في علم أصول الفقه. وهما منهج التصويب الذي عليه غير الجمهور، وهو القول بأن كل مجتهد مصيب، أو المنهج الآخر الذي عليه الجمهور وهو القول بأن الصواب لا يتعدد، وأن المجتهدين منهم مخطئون ومنهم مصيب واحد، على معنى أن الخطأ لا ينافي الفضل، ولا ينافي الاجر، ولا ينافي حسن القصد، وعلى ذلك كان كل مجتهد من هؤلاء المجتهدين ينظر إلى الآخرين نظر الأمين إلى الأمين أو نظر القائم بأعباء مصلحة من المصالح إلى الذين يشاطرونه في القيام بتلك الأعباء، سواء أكان موقفهم موقفه ووسيلتهم وسيلته أم كانت مواقفهم ووسائلهم تختلف عن مواقفه ووسائله، مع أن القصد واحد والغاية واحدة، واحتمال الخطأ والصواب مردد بين الجميع كما قال بعض المتأخرين من الأصوليين : إن المجتهد في المذهب وأتباعه يعتبرون أن قولهم صواب يحتمل الخطأ وأن قول مخالفهم خطأ يحتمل الصواب.

الوحدة الخامسة، هي التمسك بالسنة في وجه العقائد الناشئة فقد كان أئمة هذه المذاهب جميعا من الذين ظهرت مذاهبهم في القرن الثاني. ثم من المذهبين اللذين التحقوا بهم في القرن الثالث والقرن الرابع، كانوا جميعا متفقين على التمسك بالسنة، أي على التمسك بما كان متبعا من أمر عند الصحابة وعند التابعين فيما يرجع إلى أصول الدين وفروعه وآدابه، وأنهم يعتبرون أصحاب المقالات التي لا تلتزم ذلك الأمر، الملتزم

من الصحابة والتابعين، زائغين عن الحق وقفوا في وجههم مقاومين ومتبرئين. فكما تبرؤوا من الخوارج ومن الرافضة تبرؤوا من المعتزلة أيضا ومن المرجئة ومن الجهمية ومن غير هذه الفرق سواء أكان ذلك من الفرق التي تتصل مقالاتها بموضوع الفقه أصولا وفروعا، أم كانت من الفرق التي يعتبر ابتداعها مقصورا على الناحية الاعتقادية من أصول الدين.

وهذا المعنى من التقارب الذي يقوم على الوحدات الخمس التي بينها، هو الذي يعتبر مكوّنا لفئة من فئات القانون المقارن على الاصطلاح المتبع الآن في منهج تدريس القانون المقارن، فإنّه يلزم لذلك البحث عن نقط التلاقي بين عديد المسالك القانونية والتشريعية لأجل أن يتخذ من نقط التلاقي ما يعتبر مقومًا لفئة من الفئات، حتّى تتفصل الطرائق الفقهية إلى فئات تجمع كلّ فئة من تلك الفئات عددا من الآراء والمذاهب، ثمّ تجري المقارنة الداخلية فيما بينها.

ونعني بالمقارنة الداخلية فيما بين بعضها وبعض بعد مقارنة الفئة بمجموعها بما يقابلها من الفئات الأخرى التي تقوم مقوماتها على اجتماع نقط أخرى من التلاقي تفترق بها عن نقط التلاقي التي كوّنت هذه الفئة.

وإذا اعتبرنا المذاهب السنيّة السبعة فئة من الفئات في نطاق الفقه المقارن، لا القانون المقارن، فإنّه ينبغي لنا أن نرجع إلى عاملين آخرين طارئین زادا تأكيدا لهذا المعنى من التلاقي والاتحاد بين هذه المذاهب.

العامل الأوّل من هذين العاملين الطارئین هو تفاعل التطور في العمل الفقهي بين هذه المذاهب بما كوّن صورة واحدة من التطور يرجع إلى تفصيل أدوار يعتبر كل دور من الأدوار مشتركا بين هذه المذاهب بصورة

تتقرّر بالمقارنة الزمنية والاتحاد المنهجي، وتأثير التآليف والأوضاع بعضها في بعض.

والعامل الثاني من العاملين الطارئين إنّما هو تقارب الاصول السنية الكلامية التي تفتّت بعد نشأة المذاهب واستقرارها، والتي ظهرت في الوحدة المقررة بين أهل السنة على اختلافهم التفصيلي في المقالات الاعتقادية بين الأشاعرة والماتريدية والسلفية.

وهذه المقارنة التي يؤكّد جريانها داخلياً بين هذه الفئة الموحدة، وهي المقارنة الدأخلية، إنّما تعتمد على أن نتيجة عوامل التلاقي قد كوّنّت بين هذه المذاهب اتّفاقاً على الاصول الكلية، وهي الاصول الاربعة المعروفة : الكتاب والسنة والاجماع والقياس.

وأنّ وراء هذا الاتّفاق اختلافاً في التّفصيل.

فالقائلون بحجية الكتاب منهم من قالوا بحجية الكتاب مطلقاً، نصّاً وظاهراً ومؤوَّلاً ومنطوقاً ومفهوماً. ومنهم من فصل في ذلك. كالذين أثبتوا دلالة المنطوق ولم يثبتوا دلالة المفهوم أو لم يثبتوا دلالة بعض المفاهيم. ومثل الاختلاف في صيغة الأمر هل تعتبر للوجوب أو للنّدب ؟

والذين قالوا بحجية السنة اختلفوا كذلك في درجات ثبوت السنة التي تعتبر حجة. كاختلافهم في الاحتجاج بالحديث المرسل.

والذين قالوا بحجية الاجماع اختلفوا ايضاً في تفصيل معنى الاجماع هل يقصر على اجماع الصحابة، كما قال الإمام أحمد بن حنبل ؟ أو يشمل إجماع الصحابة وإجماع غيرهم ؟ وهل هو شامل للاجماع السكوتي أو هو مقصور على الاجماع القولي فقط ؟ إلى غير ذلك من الخلافات المقررة في كتب الاصول.

والذين قالوا بحجية القياس اختلفوا ايضا في درجات القياس بين من قصر حجته على القياس الجلي مثل داود، وبين من قال بالقياس الجلي والقياس الخفي. ثم اختلفوا في نسبة القياس من غيره. فالخلاف الذي يرجع إلى معارضة القياس بخبر واحد، ومعارضة القياس بعمل أهل المدينة، ومعارضة القياس بقول الصحابي إلى غير ذلك.

وأما الاصول الأخرى، غير الاصول الاربعة الكلية المتفق عليها، فهي الاصول التي جرى الاختلاف في أصل الاستدلال بها وفي مبدإ حجيتها. وهي الاصول المختلف فيها غير القطعية، التي سماها الإمام الغزالي في "المستصفى" الاصول الموهومة.

فهذه الاصول إذا عددنا منها عمل أهل المدينة وسدّ الذرائع والمصلحة المرسلة وقول الصحابي والاستحسان، ثم بدأنا ننظر في الاربعة غير عمل أهل المدينة. فرأينا أن سدّ الذرائع قد كان، كما قرّر القرافي، وكما قرر الشاطبي من بعده، أمرا متّفقا عليه أصلا. فلا خلاف في أن هناك ذرائع مسدودة ولا خلاف في أن هناك ذرائع غير مسدودة، ثم يأتي الخلاف في تحقيق درجات الذرائع التي تسدّ والذرائع التي لا تسدّ فهو خلاف تفصيلي في نسبة إعمال المبدإ. أما أصل المبدإ، وهو إعمال سدّ الذرائع على العموم، وعدم إعمال بعضها على العموم فهو أمر متّفق عليه بين المذاهب.

أما المصلحة المرسلة فقد بيّن شهاب الدين القرافي في "التنقيح" أن جميع الفقهاء آيلون إلى القول بالمصلحة المرسلة، سواء أسمّوها بذلك أم سمّوها بأسماء أخرى.

وقد نقل القرافي عن إمام الحرمين والغزالي، وهما أكثر الناس إنكارا للقول بالمصلحة المرسلة، أنهما يقولان بالمصلحة المرسلة في كثير من الفروع التي نقلها عنهما وعزاها اليهما.

ونقل القرافي عن الأبياري أن الأبياري أرجع الاستحسان الذي يقول به الحنفية إلى معنى المصلحة المرسله التي ظن أنها من اختصاص المالكية.

وعلى ذلك أصبح معنى المصلحة المرسله ومعنى الاستحسان معنيين متداخلين.

وأما قول الصحابي فإن الذين ينكرون حجة قول الصحابي إنما ينكرون حجته المطلقة أي حجته بذاته، وأما كونه مفتاحا لطريق البحث عن الدليل، كما قال الإمام الغزالي، فهذا أمر لا اختلاف فيه، وإن جميع الفقهاء الذي عدلوا عن قول الصحابي لم يعدلوا عن قول الصحابي بعد ثبوته عندهم إلا وقد بحثوا عن ذلك القول، وتبينوا الوجه الذي من أجله قيل ووازنوا بينه وبين المعارضات أو المخصصات، فآلوا إلى القول به أو عدم القول به، فحينئذ ليس قول الصحابي مرفوضا كونه حجة رفضا مطلقا باتا، وإنما يعتبر عند البعض حجة مطلقة ويعتبر عند الآخرين مفتاحا لطريق البحث عن الدليل.

فإذا عرفنا أن المال بالنسبة إلى هذه الأربعة من الأدلة الموهومة هو هذا، فإنه لم يبق لنا إلا عمل أهل المدينة. فعمل أهل المدينة هو الذي اختلف فيه اختلافا واضحا لا التباس فيه، ولا مجال للتأويل فيه بين مالك بن أنس وبين الذين ردوا عليه ردا صريحا في حجة عمل أهل المدينة، من الليث بن سعد، والشافعي، ومحمد بن الحسن.

وإن الذين يعدون مالكا يقول بحجة عمل أهل المدينة على معنى أن ذلك هو صورة الإجماع عنده إنما يغلطون. وهو غلط تورط فيه كثير من المتقدمين والمتأخرين ومن المسلمين وغير المسلمين الذين بحثوا في شؤون الاسلام.

فما كان مالك رضي الله عنه منكرا لحجية الإجماع، وما كان قاصرا للإجماع على ما سمي إجماع أهل المدينة وعلى ما يسميه المالكية عمل أهل المدينة، لا إجماع أهل المدينة.

فلم يقل إن الإجماع مخصوص بعمل أهل المدينة ولم يقل إن عمل أهل المدينة يقوم مقام الإجماع، وإنما اعتبر عمل أهل المدينة اعتبار البيئة الأصلية لتصور الأحداث التي تعتبر أدلة للفروع الفقهية. وعلى ذلك فرق مالك، كما فرق كثير من أصحابه، بين معنى السنة ومعنى الاثر.

فالسنة بهذا المعنى هي التي تتجلى في عمل أهل المدينة، وهي ليست بمعنى السنة المصطلح عليه عند علماء الأصول وعلماء الحديث الذي هو عبارة عن الخبر الراجع إلى قول أو فعل أو إقرار من لدن النبي صلى الله عليه وسلم وإنما هي عبارة عن ذلك الأمر المسترسل المنقول جماعة عن جماعة في البيئة التي تعتبر أقرب البيئات الإسلامية لتمثيل البيئة النبوية التي نزل فيها الوحي على الصورة التي كانت عليها. وهذا المعنى لا يتضح إلا بالطول والاستمرار والتسلسل غير المنقطع. وهذه أمور لا يمكن أن تتوفر في البيئة الفقهية الأخرى أو المراكز الفقهية الأخرى التي هي أمصار الفقه. ولا يمكن أن يتصور إلا في عمل أهل المدينة، أي فيما اتفق عليه فقهاؤهم وهم الفقهاء السبعة من التابعين، ونظراؤهم السبعة الذين قال مالك فيهم إن هؤلاء الأربعة عشر من فقهاء التابعين هم أفقه أهل زمانهم وأعرفهم بالحلال والحرام.

ثم أضيف إلى هذا العنصر عنصر آخر وهو عنصر الرأي الذي كان يمثله الشيخ مالك بن أنس الذي نشأ على طريقته فهو لا يعتمد كثيرا على الاقيسة، ولا يجري إلى القياس باعتبار كونه منتجا للحكم. وبهذا يختلف عن الطريقة العراقية. ولكنه كذلك لا يطمئن إلى لزوم أعمال الخبر الذي يتضمن نقل قول أو نقل فعل أو نقل إقرار عن النبي صلى

الله عليه وسلم، ولو كان ذلك الخبر مقبولا من ناحية الإسناد إلا بعد عرضه على الرأي وعلى العمل. فالرأي ليس عنصرا موجبا بذاته ولكنه عنصر يعتبر اعتبار المعيار الذي ثبت به الأحاديث باعتبار صلوحيتها للأخذ بها في مجال الاجتهاد، أو باعتبار كون غيرها من المعارضات أو المخصّصات يعتبر مقدّما عليها.

وهذا المنهج الذي يُعتبر به المذهب المالكي وسطا بين مذاهب السنة هو الذي يعطيه معنى التوسط بين المذاهب الأربعة بالخصوص. لأننا إذا اعتبرنا أن مذهب الليث بن سعد قد انقرض من أواخر القرن الثاني، وأن مذهب الأوزاعي انقرض كذلك من أوائل القرن الثالث، وأن مذهب داود الظاهري الذي قام متأخرا في القرن الرابع لم يكن له شيوع في الاتباع، ثم بدأ يؤول إلى الانقراض ولا سيما بعد القرن الخامس بعد أن أقام به ابن حزم ضجّته الكبرى، فإننا نجد أن المذاهب الأربعة الباقية التي هي الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي تعتبر على هذا التقسيم. فيعتبر المذهب الحنفي أوغلها في القياس ويعتبر المذهب الشافعي والحنبلي أوغلها في الأثر، ويعتبر المذهب المالكي أوسطها بين المنهج النظري ومنهج الأثر.

وهذا المنهج الذي قام عليه المذهب المالكي والذي يعطيه معنى الوسطية بين المذاهب الأربعة هو الذي يتمثل بصورة واضحة في "الموطأ".

فـ "الموطأ" إن لم يكن أول تأليف في الإسلام فهو على كل حال من أوضاع الإسلام الأولى. ومن هذا المعنى نشأ في "الموطأ" التردّد الذي لم يزل شاغلا لبال الكثير من العلماء قديما وحديثا. وهو أن هذا الكتاب هل يعتبر كتاب فقه أو يعتبر كتاب حديث؟ فإنّه في منهجه جدير بأن يثير هذا التردّد لأنه منهج يقوم على الجمع بين الفقه والحديث بصورة لا يكاد يتبيّن معها أنّه يخلص إلى الفقه أو يخلص إلى الحديث.

والذي يتأمل في "الموطأ" تأملا شافيا يتبين له أن مالكا في "الموطأ" يعتبر الأحاديث أساسا لا يبنى الفقه إلا عليها. فلا يمكن أن يبنى الفقه على غير سنة. ولا يمكن أن يبادر إلى إقامة الفقه على قياس إلا عند الضرورة حيث يتعذر إقامته على مدرك من مدارك السنة.

ولكن الحديث الذي يعتبره أساسا يُجري وراءه نظرا في المعارضات والمخصصات. وهذا هو الذي يكون التمايز بين طريقة مالك وطريقة أبي حنيفة من جهة، لأنه يقتصد جدا في أعمال القياس باعتبار أنه المرجع الأول في ذاته، وبينه وبين الشافعي باعتبار أن الشافعي لا يقبل بحال إلغاء دلالة حديث من الأحاديث أو تعطيل حمله. وفي ذلك يختلف مع مالك اختلافه الواضح الذي بيّنه في كتاب "تخريج الأحاديث"، والذي بيّنه في كتاب اختلاف مالك والشافعي من كتاب "الأم".

وبهذا المعنى كان "للموطأ" تأثيره الواضح في تقرير مبدأ التفاعل الذي جعلناه مظهرا من مظاهر التواصل أو نقطة من نقط التلاقي الطارئة بين هذه المذاهب الأربعة، فإن معنى تبويب الفقه وترتيب الفقه على الطريقة التي لم تزل متبعة بصورة تكاد تكون متحدة أكثر من كونها متقاربة بين المذاهب الأربعة إنما يرجع في ذلك إلى "الموطأ"، نظرا إلى أنه الوضع الأول من بين جميع الأوضاع الفقهية. ولم يعط "الموطأ" هذه الصورة في التبويب والترتيب لكتب الفقه فقط، ولكنه أعطاها أيضا لكتب السنة التي سميت فيما بعد ذلك بالمصنفات، وسارت على طريقة الترتيب الفقهي التي أصلها لمالك بن أنس. ويعتبر أهل المصنفات "الموطأ" أقرب اليهم منه إلى الكتب الفقهية.

ثم يبدو هذا المظهر من التفاعل أيضا في لغة الفقه أو المصطلح الفقهي الذي سلك مالك فيه طريقتين، طريقة عامة اشترك فيها مع غيره من الفقهاء وكانت في الغالب مبنية على الأوضاع التي صارت من

الحقائق العرفية، أو من المعاني الإسلامية، كما يقول الإمام السيوطي في "المزهر"، والتي وضعت بلسان القرآن الكريم أو بلسان السنة المطهرة، وأصبحت مشتركة بين مذاهب المسلمين، أو الطريقة الخاصة التي اعتمد فيها على عبقرية اللغوية، أو اعتمد فيها على أساليب التعبير الجارية عادة عند أهل الحجاز. وقد استوفينا صور هذين القسمين في مبحث تقدّمنا به إلى مجمع اللغة العربية، وموضوعه: "المصطلح الفقهي في المذهب المالكي".

ومن هنا كانت رواية "الموطأ" على صورتين. فبعض رواه رواه على صورة التجريد. فأخذه أحاديث مجردة عن المقاييس النقدية التي ألحقها مالك بالأحاديث، وهؤلاء هم الذين يلتزمون الأصول التي أقيم عليها المذهب المالكي، وفي مقدمتهم رواية الإمام محمد بن الحسن الشيباني لموطأ الإمام مالك بن أنس.

ومنهم من نقله مفرّعا مشتملا على الأصول وعلى المقاييس النقدية التي ألحقت بها. وهؤلاء هم الذين يلتزمون الأصول التي بني عليها المذهب المالكي، من أمثال ابن القاسم ويحيى بن يحيى وعلي بن زياد وغيرهم من رواج "الموطأ" الكثيرين. حتّى أنّ كثيرا من فقهاء المالكية الذين يلتزمون أصول مالك قد رأوا العود عن طريقة التفرع في رواية "الموطأ" إلى طريقة التجريد، حين بدأ يظهر اختلاف الغرضين بين غرض الفقه وغرض الحديث، وحين استغنى الفقه عن الكتاب الجامع للفقه والحديث بالاضاع الخاصة بالفقه وحده، فجاء كتاب الإمام أبي الحسن القاسبي الذي هو تلخيص "الموطأ" وهو الرجوع بروايته إلى طريقة التجريد عن طريقة التفرع.

وقد اتّضح هذا المعنى من التفاعل في التآليف التي وضعت في المذهب المالكي وفي غيره من المذاهب راجعة كلّها إلى الأصل الاصيل

الذي تفرّعت عنه تلك التآليف كلّها وهو "الموطأ". فكان هذا التفاعل هو الذي كوّن مناهج الادوار الفقهية المشتركة بين المذاهب.

فإذا كان "الموطأ" جاء يفتح الباب في القرن الثاني بصورة التصنيف الفقهي في تبويبه وترتيبه، وفي إيراد لمحات من المسائل لأجل بيان المنهج الذي يقوم عليه العمل النقدي الذي يتبع به مالك الرواية الحديثية، فإنّ محمد بن الحسن الشيباني، فيما يظهر، كان أوّل الماضين في هذا الطريق الذي فتحه مالك بن أنس وذلك باهتباله لتصنيف الكتب المشتملة على جميع الفروع والمسائل مرتبة على ذلك الترتيب ومجموعاً فيها بين الأدلة وفروعها على طريقة "الموطأ"، وهي مجموعة كتب الإمام محمد بن الحسن المصنّفة إلى صنفين : كتب ظاهر الرواية وكتب غير ظاهر الرواية.

ثم جاء يساير محمد بن الحسن ، في هذا الاسلوب ، رجال من أصحاب مالك المتبعين له من أمثال علي بن زياد وأسد وسحنون، أو من أصحابه غير المتبعين له من أمثال الامام الشافعي في كتاب "الأم".

واختصّ المذهب المالكي بروايات المسائل مفردة عن روايات الأدلة سواء أكان ذلك في "المدوّنة" على اختلاف أطوارها من علي بن زياد إلى أسد إلى سحنون عند ابن القاسم، أو من كتب الإسمعة التي هي خارجة عما روى سحنون عن ابن القاسم، والتي جمعها العتبي في "المستخرجة" أو "العتبية".

ثم جاء دور الاختصار والتّهذيب. فتفاعلت المذاهب أيضاً حيث ظهرت مختصرات المدوّنات الاولى في فترة متقاربة : بين اختصار ابن أبي زيد واختصار البراذعي للمدوّنة، وبين مختصرات الكرخي والجصاص والقنطري لكتب ظاهر الرواية لمحمد بن الحسن، وبين كتاب "المبسوط" للسرخسي الذي فرّعه من "مبسوط" محمد بن الحسن.

ثم جاء دور التنقيح والترجيح فظهر به إمام الحرمين والغزالي في مذهب الشافعي. ثم سار عليه اللخمي والمازري في مذهب مالك، ثم سار عليه الكاساني في المذهب الحنفي.

وجاء دور التقنين والاختصار والاقتصار. فابتدأ به الغزالي في المذهب الشافعي لكتابه "الوجيز"، وتأثر به ابن شاس فوضع الجواهر الثمينة، ثم جاء ابن الحاجب والقرافي في القرن السابع فوضعا "مختصر" ابن الحاجب و"الذخيرة" للقرافي. وظهر إلى جنبهما الإمام النسفي فوضع كتاب "الكنز" في المذهب الحنفي.

وهذا المعنى من التفاعل إنما يدلنا على حقيقة ما ينقل من أن اختلاف أئمة هذه الأمة رحمة فإن اختلافهم لم يكن على معنى الاختلاف الذي ينزع الأثمار عن أغصانه، ولكنه كان على معنى الاختلاف المجدي المثمر الذي يبني ولا يهدم.

نسأل الله أن يجعل منهم لهذه الأمة قدوة صالحة.



العمل من الدعاء

باسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

وبالسند المتّصل إلى إمامنا، إمام دار الهجرة وشيخ أهل السنة مالك بن أنس رحمه الله تعالى ورضي عنه، إلى أن قال في كتابه "الموطأ" من كتاب الصلاة "العمل في الدعاء"، مالك أنّه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدعو فيقول "اللهم إني أسألك فعل الخيرات وترك المنكرات وحبّ المساكين وإذا أدبرت في الناس فتنة فاقبضني إليك غير مفتون".

لا يخفى أن التّوجه إلى الله تعالى رغبة في الخير واستعاذة من الشرّ وطلباً للهدى والنّجاة واعتزازاً به تعالى، وتقويّاً بكلماته ورغبة في حمل النفس على سلوك طريق الهدى، إنّما هو أمر مشروع وهو الدّعاء الذي هو باب من أبواب العبادة.

ولسنا بحاجة لأن نستعرض ما ورد في القرآن العظيم من آيات عديدة تأمر بالدعاء وتحثّ عليه وتبشّر الدّاعين بالاستجابة، وتجعل التّوجّه إلى الله تعالى بالضراعة آية من آيات الإيمان وسبباً من أسباب الفوز بالسعادة في الدارين ولا نحن بحاجة لأن نستعرض ما ورد في السّنة النبويّة الكريمة من أقوال النبيّ صلى الله عليه وسلم وأفعاله وتقريراته مما يرجع إلى الحثّ على الدعاء والتبشير بالاستجابة وتعليم الدّعاء وآدابه،

فإن جميع ذلك قد نستغني عنه بأنه صار من الأمر المتواتر، المتواتر لفظا والمتواتر معنى الذي التحق بتواتره بدرجة المعلوم من الدين بالضرورة.

ولذلك فإننا نكتفي من البرهان على مقام الدعاء من الدين ومنزلته من أبواب العبادة بالإشارة إلى ما يقتضي مشروعية الدعاء إقتضاء لا محلّ للجدال فيه. وذلك بالرجوع إلى الصلاة التي هي عماد الدين والفارق بين المؤمنين وبين الكافرين فإنه لا يخفى أن لفظ الصلاة إنما وُضع في اللغة للدعاء وأنه نقل من معناه اللغوي العام في الاصطلاح الشرعي الفقهي إلى معنى خصص فيه بدعاء على كيفية معينة تتألف من القيام والركوع والسجود والقراءة والجلوس والدعاء وغير ذلك. فكان هذا النقل من مطلق الدعاء إلى الدعاء الذي تشتمل عليه الصلاة وتسمية الصلاة بجملتها صلاة نقلا لكلمة الدعاء كان ذلك نقلا لهذا اللفظ وهو الصلاة من معناه اللغوي الأصلي إلى معنى شرعي اصطلاحياً بجامع العموم والخصوص ثم اشتهر لفظ الصلاة في المعنى الشرعي الذي وضع له، وهو العبادة ذات الأركان والصفات المعروفة، فأصبح ينصرف إلى ذلك في اصطلاح الشرع الإسلامي قبل أن ينصرف إلى معناه الحقيقي على طريقة ما يسمى عند علماء البلاغة وعلماء الأصول بالحقيقة العرفية.

وإذا كانت الصلاة في أصلها دعاء فإن الصلاة تشتمل أيضا على الدعاء واشتمالها على الدعاء وهي عماد الدين يجعل الدعاء أيضا باندراجه في الصلاة مندرجا في عماد الدين فإن الصلاة كما هو معروف مما لا يشك فيه مؤمن تشتمل على فاتحة الكتاب وفاتحة الكتاب هي ركن لا تتم الصلاة بدونه. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب" وليست فاتحة الكتاب إلا توجّها إلى الله تعالى بخطاب فيه حمده تعالى وتمجيده والثناء عليه، وفيه رغبة التوفيق والهدى من الله تعالى والعصمة. فكانت بذلك دعاء مأمورا به. ولأجل ذلك ذهب كثير من المفسرين إلى أن سورة الفاتحة باعتبار ما تشتمل عليه من الآيات

إنما تعتبر كلها جملا متتابعة في محلّ لفظ بتقدير فعل يكون كلّ ما اشتملت عليه سورة الفاتحة من قوله تعالى "الحمد لله ربّ العالمين" حتى قوله تعالى : "ولا الضالّين" مقولا لذلك القول المقدّر المأمور به الذي تقديره قل أو قولوا فكأنّ الله تعالى أمرنا بأن نقول الحمد لله ربّ العالمين.... إلخ. كما أمرنا بصريح الأمر بالقول في قوله تعالى : "وقل ربّي أعوذ بك من همزات الشياطين" وقوله تعالى "قل أعوذ بربّ الفلق" وقوله تعالى : "قل أعوذ بربّ الناس".... إلى غير ذلك.

ففاتحة الكتاب التي هي عماد الصلاة هي دعاء، والصلاة عماد الدين. فإذا كان عماد الدّين دعاء فإنّ الدعاء يكون راجعا بذلك إلى معنى كونه عماد الدين. وكذلك ما ورد في القرآن العظيم متكرّرا من الأمر بالاستعاذة وما ورد متكرّرا أيضا من الأمر بالاستغفار. كلّ ذلك راجع إلى الامر بالدعاء لأنّ الاستعاذة دعاء والاستغفار دعاء ولذلك فلا مربة في أن الدعاء. أصل من أصول العبادة، وأنّه مخّ العبادة وأنّه عماد الدّين لأنّ الصلاة التي هي عماد الدين لم تقم إلّا به لضرورة اشتمالها على فاتحة الكتاب.

ولأجل ذلك فإنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم قد علّمنا آداب الدعاء. ففي حديث مالك عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : "لا يقل أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت، اللهم ارحمني إن شئت ليعزم المسألة فإنّ الله تعالى لا مكره له".

وبذلك علّمنا النبيّ صلى الله عليه وسلم أدبا من آداب الدعاء. وهو أن يكون الدعاء جزما، كما أمرنا صلى الله عليه وسلم بأن لا نياس من الإستجابة، وأن لا ننقطع عن الدعاء متعلّلين بأن الإنسان دعا فلم يستجب له لقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الآخر عن أبي هريرة

رضي الله عنه "يستجاب لأحدكم ما لم يعجل يقول دعوت فلم يستجب لي".

وكذلك علّمنا النبي صلى الله عليه وسلم من آداب الدعاء، كما علّمنا أن نجعله جزما وكما علّمنا أن لا نستعجل الإجابة ولا نياس منها، علّمنا أيضا أن نجعل حسن سلوكنا وطاعتنا وتقوانا طريقا للفوز باستجابة الدعاء في ما حثّ عليه صلى الله عليه وسلم من اجتناب المحارم وإتيان المأمورات والتزام الطيبات حتى يكون ذلك مطيّة لاستجابة الدعاء في ما ورد في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أيضا "من ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمدّ يديه إلى السماء يقول يا ربّي يا ربّي ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذّي بالحرام. فأنتى يُستجاب لذلك".

ومن جهة أخرى فإنّ النبي صلى الله عليه وسلم قد عرفنا مضان الإجابة ببيان فضل ليلة القدر، وفضل الدّعاء فيها، وبيان فضل عرفة وفضل دعاء يوم عرفة وبيان ساعة الجمعة التي يُستجاب فيها الدّعاء وأنّ في يوم الجمعة ساعة لا يوافقها عبد مسلم وهو قائم يصليّ يسأل الله شيئا إلا أعطاه إياه. وبذلك عرفنا مضان الإجابة باعتبار الظروف الزمّانية من ليلة القدر ويوم عرفة وساعة الجمعة... إلخ.

ثم عرفنا ذلك بظروف مكانية أيضا مثل الدّعاء في الموقف عرفة ومثل الدّعاء في مزدلفة ومثل الدعاء في الملتزم إلى غير ذلك من الأماكن التي وردت البشارات النبوية بأنّ الدّعاء مستجاب فيها.

وبالإضافة إلى المضان المبنية على الظروف الزمانية والمضان المبنية على الظروف المكانية فإنّ النبي صلى الله عليه وسلم آتانا من مضان استجابة الدعاء أمورا أخرى ترجع إلى حالات الدّاعين وكيفياتهم. كما بين أنّ دعوة المظلوم مستجابة وأنّ دعوة الوالد لولده مستجابة إلى غير ذلك

من البشائر النبوية المتعلقة باستجابة الدعاء باعتبار ما لذلك من المضان الزمانية والمكانية والشخصية.

وعلمنا النبي صلى الله عليه وسلم أيضا صيغ الدعاء. وجعل ذلك راجعا إلى ثلاث نواح :

الناحية الأولى ما ينبغي أن ينضم إلى الدعاء ويتقدم بين يديه ويلتحق به مما يكون محققا أو مقربا للإستجابة من ذكر أسماء الله الحسنى في التوجه إليه بالدعاء أو من تقديم الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بين يدي الدعاء وإحاقها به واتباعه إياها. وهذه أمور هي من الخصائص التي لا يمكن أن يطّلع إليها إلا بطريق التوقيف من الوحي فلأجل ذلك عرفنا النبي صلى الله عليه وسلم إياها وأوقفنا عليها إذ لا سبيل إلى معرفتنا إياها إلا من طريق التوقيف.

والناحية الثانية هي بيان ما ينبغي أن يكون موضوع الدعاء وما يُدعى به. فقد بيّن لنا النبي صلى الله عليه وسلم فضل الاستغفار، وحثنا على الدعاء بالعافية.

والناحية الثالثة هي ناحية الكلام التي يُعبر بها عن المعاني التي يُدعى بها. وهذه ترجع إلى شقين :

الشق الأول هو ما كان مُلقى إلى النبي صلى الله عليه وسلم (ص) بطريق الوحي مثل "قل أعوذ بربّ الفلق" و "قل أعوذ بربّ الناس". وهذا فيه ضمان الإجابة، لأن الذي أمر بالدعاء على معنى أن يُتوجه به إليه وعلى معنى أن الخير الذي يُطلب بذلك الدعاء هو منه وبين يديه فإنه يكون قد أشار إلى ضمان الإجابة بذلك فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بأدعية في "قل أعوذ بربّ الفلق" و "قل أعوذ بربّ الناس" و "قل إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله ربّ العالمين لا شريك له". وهذه آتية مما أملي بلسان الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم.

والشقّ الثاني هو من كلام النبي صلى الله عليه وسلم الذي لم يُملّ عليه بالوحي. ولكنّ النبي صلى الله عليه وسلم عبّر به في توجّهه إلى الله تعالى داعيا ومستعيذا ومستغفرا ومستنصرا إلى غير ذلك. وهذا الكلام النبويّ فيه أسرار من الفتح وهو أنّ الله تعالى لما أطلق لسان نبيّه صلى الله عليه وسلم بتلك الادعية فإنّه لا محالة أعطاها من البركة وفتح له صلى الله عليه وسلم من التوفيق في الدّعاء بها ما من شأنه أن يجعلها مستجابة لمقام النبي صلى الله عليه وسلم العظيم عند ربّه.

وفي هذه الأدعية النبويّة أيضا خصوصيّة المعرفة باعتبار أن النبي صلى الله عليه وسلم أوّل العارفين، وأنّه أكمل النّاس معرفة برّبّه تعالى، وأنّه حين دعاه بتلك الجمل وتلك الكلم التي اختارها صلى الله عليه وسلم لدعاء ربّه فإنّه لم يختار إلا ما عرف صلى الله عليه وسلم بمقام معرفته وعصمته أنّ ذلك هو المناسب للتّوجه إلى الله تعالى، وأنّ ذلك هو المتقضي لقوّة الأمل في الفوز بالإستجابة وهي أيضا مستندة إلى المعرفة التوقيفيّة التي لا سبيل للنّاس إلى معرفتها لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم عرف بالتّوقيف وإملاء الوحي أوّلا وبأنّه صلى الله عليه وسلم في ما يجتهد فيه لا يُقرّ على خطأ، فعلم أنّ الله تعالى لما ارتضى ذلك منه، ولم يغيره عليه وأقره فإنه قد ارتضاه واعتبره أمرا صالحا لأن يتوجّه به إليه.

ولأجل ذلك فإنّ الادعية النبويّة سواء أكانت راجعة إلى الشقّ الأوّل الذي هو من إملاء الوحي، أم كانت راجعة إلى الشقّ الثاني الذي هو من أثر معرفة النبي صلى الله عليه وسلم وما فتح الله له من الفتح المبين فإنّ الأدعية المأثورة التي تكوّنت من هذين الشقّين أصبحت مرجوة الاستجابة، وأصبح المؤمنون مأخوذون بأن يقتدوا بالنبي صلى الله عليه وسلم فيها وأن يتأسوا به كما قال الله تعالى: "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة".

ولذلك فإنَّ النبيَّ صلى الله عليه وسلم، حرصا على تعليم المؤمنين وإرشادهم ولما جُبِّلَ عليه صلى الله عليه وسلم من الرَّحمة بهم والرَّأفة عليهم فإنَّه كان شديد الحرص على تعليمهم الأدعية. فكان النبيَّ صلى الله عليه وسلم كما هو معلوم بالتواتر يعلمُ المسلمين صيغ التشهّد وصيغ القنوت وصيغ دعاء الجنّاة إلى غير ذلك. من كلّ ما هو راجع إلى الدّعاء المأثور باعتبار أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم يرجو لأُمَّته أن يكون الدّاعي مستجابا له إذا توجّه إلى الله بهذه الأدعية بعد أن يراعي أحكام الدّعاء وآدابه.

ففي حديث ابن عبّاس رضي الله عنهما أن النبيَّ صلى الله عليه وسلم كان يعلمُ هذا الدّعاء كما يعلمُ السورة من القرآن وهي قوله "اللهم إني أعوذ بك من عذاب جهنّم وأعوذ بك من فتنة القبر، وأعوذ بك من فتنة المسيح الدّجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا والممات".

ولذلك فإنَّ مدوّنِي السّنة ومتتبّعي الآثار النّبويّة قد توفروا على جمع الأدعية المأثورة واهتمّوا بذلك وأودعوه كتبهم على معنى أنّه من الامر الذي يستفيد المؤمنون من التّأسي بالنبيّ صلى الله عليه وسلم فيه والإقتداء به في ذلك.

وكذلك أقبل الفقهاء في ما استنبطوا من الأحاديث النّبويّة على أن يبيّنوا النّدب والاستحباب للتّوجّه إلى الله تعالى بتلك الادعية المأثورة سواء منها ما مضت به السّنن واعتُبر في أحكام العبادات من مثل التشهد والقنوت ودعاء الجنّاة، أو مما التزمت فيه السّنة ونُدب إلى اتباعه من الأدعية في المقامات الكثيرة من مناسك الحجّ وما كان يدعو به النبيّ صلى الله عليه وسلم في صباحه وفي مساءه وفي ظهوره وفي لباسه إلى غير ذلك من فنون الأدعية التي جعل الفقهاء الأحكام الفقهيّة

متعلقة بها بعد أن تولى علماء السنة جمعها في المصنفات والدواوين
والمسانيد.

وقد جاء الإمام مالك رضي الله تعالى عنه في "الموطأ" يُتبع
كتاب الصلاة ببابين أتى بهما بعد أن استوفى التراجم الجزئية التفصيلية
المندرجة تحت كتاب الصلاة. وهذان هما : باب ما جاء في القرآن وباب ما
جاء في القرآن وباب جاء في الدعاء لأنهما وإن كانا غير الصلاة إلا
أنهما يرجعان إلى معنى العبادة، ويتصلان بمعنى الصلاة باعتبار ما في
تلاوة القرآن من التعبد، وباعتبار ما في الدعاء من المجانسة للصلاة لأنه
بعضها، ولأنها عبادة تشابه الصلاة في التوجه إلى الله وإن كانت أحكام
هذه تختلف عن أحكام تلك.

ولسنا بحاجة بعد هذا لأن نتعرض إلى الإشكال المشهور الذي
تعرض المحققون من علماء الكلام من أهل السنة من قبلنا إلى دفعه. وهو
الإشكال المتعلق بفائدة الدعاء الذي هو إشكال بُني على الأصول المخالفة
لأصولنا السنية في ما يرجع إلى مسألة القدر، وما يرجع إلى مسألة خلق
أفعال العباد.

وذلك لأن الذين ينفون القدر ويقولون إن العبد خالق لأفعاله
سيبعدون أمر الدعاء لأنهم يعتبرون الدعاء أمراً خارجاً عما يرجع إلى
العبد من استقلال بتكوين فعله، وأنه رجوع إلى الله تعالى يتنافى مع
الأصل الفاسد الذي بنوا عليه في أن العبد هو الذي يكون فعله. ويوردون
على ذلك أن الدعاء لا ينفع بعد أن تعلّق علم الله تعالى الأزلي وتعلقت
قدرته بتعلقها التنجيزي التكويني بإنجاز الأعمال على نحو ما سبق في
قدرة الله تعالى.

وقد تولى المحققون من أصحابنا وأهل السنة وعلماء الكلام، ولا
سيما العلامة المحقق سعد الدين التفتازاني في شرحه على "العقائد

النفسية" وشرحه على "المقاصد" دفع هذا الإشكال بأن قدر الله تعالى وعلمه إنما يتعلّقان بالأشياء لا باعتبار انفراد بعضها عن بعض، وانفكاك بعضها عن بعض، وإنما يتعلّقان بالأشياء باعتبار كونها متسلسلة على حسب ما تكون عليه في الواقع.

فإن الله تعالى يعلم أن العبد يدعو ويعلم أن الدّعاء مستجاب وغير مستجاب، ويقدر الدّعاء ويقدر الاستجابة أو عدم الاستجابة ويجري الأمر على حسب ما قدر في تقديره الأزلي القديم من أنه دعا أو لم يدع واستجيب له أو لم يُستجب. وعلى ذلك يكون العلم الأزلي السابق متعلّقاً بالحدث الإنسانيّ اللاحق على معنى أن الأحداث متسلسل بعضها من بعض، وأن قدرة الله المحيطة وعلمه المحيط متعلّقان بها على معنى ذلك التسلسل المحكم. فكما أراد الله تعالى للعبد أن يدعو أراد تعالى أن يستجيب له دعاءه، وأراد تعالى أن يجعل الأمر جارياً على حسب ما دعا فاستجيب له وكلّ ذلك لا يخرج عن قدرة الله تعالى ولا يخرج عن علمه لأن قدرة الله محيطة، وعلم الله تعالى محيط فهو كما يتعلّق بالدّعاء يتعلّق بآثره وهو الاستجابة وكما يتعلّق بالاستجابة يتعلّق بآثرها الذي هو الوقوع، وذلك تعلّق صلوبيّ قديم وتعلّق تنجيزي حادث على نحو ما تقرّر في تعلقات صفات الله تعالى التي هي صفات المعاني.

وبناء على هذا فإنه لم يبق مجال للإشكال في مسألة الدّعاء. لأنّ المؤمن بالقدر الذي يؤمن بأن الله تعالى قدر الأشياء قبل وقوعها ويؤمن بأن الله تعالى علم الأشياء قبل وقوعها، يؤمن بأن الله تعالى قدر تلك الأشياء على حسب التسلسل الذي بين الأسباب والمسبّبات، وعلم تلك الأشياء أيضاً على حسب التسبّب الذي بين الأسباب والمسبّبات، وأنّه إذا كان العبد قد دعا فإنما دعا بقدر الله. وإذا استجيب له فإنما استجيب له بقدر الله. وإذا تمّ ما استجيب له فيه فإنما تمّ بقدر الله. فقدّر الله تعالى محيط بالأمور كلها لا يمكن أن يكون بعض هذه الأمور

واردا على تعلق قدر الله تعالى تعلقاً صلوحياً قديماً أو تعلقاً تنجيزياً حادثاً بصدور الأعمال في الخارج وفي الظاهر بناء على أن جميعها لا يكون إلا بقدر الله تعالى وعلمه، وأن كل ذلك إنما يكون متسلسلاً في العلم وراجعاً بعضه إلى بعض على معنى أن وقوع هذا مرتبط بوقوع الآخر.

فهذا هو الذي يدفع كل ما ورد من الإشكالات حول الدّعاء. وهو الذي يجعل الأمر كله راجعاً إلى مقال فاصل.

فالذي يؤمن بالقدر يؤمن بتعلقه بكل شيء، ومن ذلك أن يدعو الإنسان أو أن لا يدعو والذي لا يؤمن بالقدر، والعياذ بالله، ينفي كل شيء من ذلك لأنه يرى أن الأمر إرث وأن العباد مستقلون يخلق أفعالهم وقد قامت البراهين العقلية والشرعية والحسية على فساد هذا المدعى.

ولذلك لزم أن تكون هذه الأدعية، التي هي أمور مقدرة من الله تعالى في جريانها على لسان عباده وتوجههم بها إلى الله تعالى أن تكون جارية على الأحكام والآداب التي تقررت لها حتى يكون الأمر التكليفي متطابقاً في ذلك مع الأمر التكويني فكان التزام الآداب التي وردت في السنة للدّعاء، والتعلق بالصيغ الماثورة التي وردت في السنة للأدعية المختلفة مما يرجع إلى التعلق بأسرار التكوين الإلهي التي أودعها الله تعالى تلك الآداب وأودعها تلك الصيغ، وجعلها بحسب ما أودع فيها من تلك الأسرار موصلة إلى تحقيق الإستجابة وربط هذا بذاك بطريق التوقيف الذي عرف به عبده ورسوله صلى الله عليه وسلم بطريق الوحي وعرفنا به النبي صلى الله عليه وسلم بطريق التبليغ الذي بلغت به إلينا سنته (ص) بالطريق القولي أو بالطريق العملي أو بالطريق التقريري.

ولأجل ذلك فإن علماء الحديث والسنة كما قلنا قد اهتموا بجمع الأدعية الماثورة باعتبار أن هذه الأدعية تشتمل من الأسرار على أمور

جعلها الله تعالى متناسبة بما أودع فيها مع المعاني التي يستجيب بها سبحانه وتعالى بتحقيق المدعو به من ذلك. فكما أن الله تعالى جعل تناول الدّاعي للحلال واجتنابه للحرام سرّاً إلهياً يقتضي أن يكون دعاء المتلبّس بالطاعة مضنّة الإجابة، وأن يكون دعاء المتلبّس بالمعصية مضنّة عدم الإجابة، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم "فأتى يستجاب لذلك" فإنّهم لهذا جمعوا أدعية تتضمّن من الأسرار ما وقّف عليه النبي صلى الله عليه وسلم بطريق الوحي وبلغه إلينا حرصاً منه صلى الله عليه وسلم على أن يكون دعاؤنا مستجاباً، وعلى أن يكون توجّهنا إلى الله تعالى مقبولا باعتبار معنى الطيب الذي في تلك الادعية لأنّ الله تعالى طيب لا يقبل إلاّ طيباً.

ولذلك فإنّ علماء الحديث جميعاً من مالِك رضي الله عنه في "الموطأ" إلى من بعده من أهل الصّحاح ومن أهل السّنن اهتموا بإيراد الأدعية المأثورة وعقدوا كتباً أو أبواباً للدّعاء باعتبار آداب الدعاء وأحكامه وما أمكن أن يحيطوا به من الصّيغ التي نُقلت على النبي صلى الله عليه وسلم بالأسانيد المتفاوتة التي تفاوتت شروطهم المختلفة بين أهل الصّحيح وأهل السّنن في اعتبارها وقبول ما ورد منها أو عدم اعتبارها وعدم قبوله.

وقد جمع من ذلك الشيخ أبو عبد الله محمّد بن الأثير الجزري الشيء الكثير المغني الذي انتقاه من كتب السنّة المعتمدة في كتابه الجليل المشهور المبارك القيم كتاب : "الحصن الحصين من كلام سيّد المرسلين" ومما أورده مالِك رضي الله عنه في "الموطأ" وورد في غيره من كتاب السنّة هذا الدّعاء الذي هو موضوع الشّرح في حديثنا في هذه الساعة وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم : "اللهمّ إني أسألك فعل الخيرات وترك المنكرات وحبّ المساكين وإذا أردت بقوم فتنة أو إذا أردت في الناس فتنة فاقبضني إليك غير مفتون".

وهذا الحديث أورده مالك رحمه الله في "الموطأ" بلاغا بمعنى أنه لم يذكر إسناد الرجال الذين نقل بعضهم عن بعض من النبي صلى الله عليه وسلم إلى مؤلف "الموطأ" وهو مالك بن أنس وإنما أكتفى بقوله : مالك أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدعو فيقول.

ومعلوم أن هذه الطريقة مسلوكة في "الموطأ" وأن مالكا رضي الله عنه انفرد فيها برأي خاص به لم يوافقه عليه من بعده من أهل الصحيح، فأهل الصحيح التزموا الإسناد والتزموا وصل الإسناد، ولم يقبلوا الموقوفات التي فيها ذكر كلام منقول عن صحابي مسند اليه بدون تصريح الصحابي بأنه سمع ذلك من النبي صلى الله عليه وسلم ومع ذلك فإن أغلب ما أخرجه مالك في "الموطأ" من المراسيل أو من البلاغات قد ثبت عند أهل الصحيح موصولا بطريق الإسناد المتصل من جهات أخرى غير ما أورده مالك مرسلا أو ما أورده مالك بلاغا. ومن ذلك أمر هذا الحديث فإن أكثر روايات الموطأ قد أخرجه كذلك بلاغا : مالك أنه بلغه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدعو فيقول، وبعض روايات "الموطأ" زادت فيه مالك عن يحيى بن سعيد أنه بلغه وهو وإن ارتفع درجة من تابعي التابعين من درجة مالك بن أنس رضي الله عنه إلى التابعين بذكر يحيى بن سعيد فإنه لم يخرج عن معنى البلاغ لأنه إما أن يكون مرسلا إذا كان يحيى راويا عن صحابي، وإما أن يكون بلاغا أيضا إذا كان يحيى راويا عن راو عن الصحابي كما هو أكثر في روايات يحيى بن سعيد.

وفي كتب أخرى غير "الموطأ" على اختلاف روايات "الموطأ" ورد هذا الحديث موصولا غير مرسل ولا مقطوع ولا بلاغا عن النبي صلى الله عليه وسلم كما ورد في جامع الترمذي وغيره.

وقد ورد هذا الحديث مشتملا على التوجه إلى الله تعالى بنداؤه بالصيغة المطروقة في اللغة العربية في التوجه إلى الله تعالى وهي صيغة

اللهم التي عُوِضَتْ فيها الميم اللاحقة لاسم الجلالة عن الياء التي تتقدم قبلها وهي ياء نداء. فقولوه اللهم كقولوه يا الله. وقال صلى الله عليه وسلم "إِنِّي أَسْأَلُكَ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ" فهو توجّه إلى الله تعالى بسؤال صريح يرجو منه صلى الله عليه وسلم أن يعطيه الله تعالى ما لا يستطيع هو صلى الله عليه وسلم ولا غيره من المخلوقين أن يستقلّ بتكوينه في نفسه. وذلك لأنّه أمر يرجع إلى فعل الإنسان الذي هو ليس مستقلاً بطاقة إيجاده. لأنّ الفعل نتيجة أمور كثيرة منها ما هو راجع إلى ذات الإنسان مما يعرفه ويتحكم فيه، ومنها ما هو راجع إلى ذات الإنسان مما لا يعرفه ولا يتحكم فيه، ومنها ما هو راجع إلى أمور خارجة عن ذاته من ملابسات القوى والطّاقات والأزمنة والأمكنة التي تتصل بفعل الإنسان ولا يستطيع الإنسان، تكوينها ولا يستطيع تحقيقها إلّا إذا حققها المكوّن الأعظم والصّانع الأوّل الذي هو الله تعالى.

ولأجل ذلك فإنّ النبي صلى الله عليه وسلم بمقام معرفته توجّه إلى الله تعالى يسأله فعلاً يقوم بذات النبي صلى الله عليه وسلم ويكون بمقتضاه صادراً عنه وهو فعل الخيرات. وهذا الأمر الذي سأله النبي صلى الله عليه وسلم يرجع أولاً إلى أمر باطنيّ وهو الخلق ثم يرجع ثانياً إلى أمر ماديّ ظاهريّ وهو حدث الفعل الذي يصدر عن العبد الذي يكون ناشئاً عمّا تأثر به ذلك الفعل من الخلق، الذي تحكّم في إصدار الفعل على نحو ما صدر عليه. فالإنسان يرجو الخير ويرجو تطهير نفسه وصلاحها، ويجهده في ذلك ويجاهد فيه. ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يحققه بمجرد اجتهاده وجهاده لأنّه يخشى أن لا يستطيع حمل نفسه على ذلك الفعل لأنّ النّفس أمّارة بالسوء، ولأنّه يخشى أن لا يستطيع عصمة نفسه من الوسوس الشيطانية، ولأنّه يخشى وراء ذلك كله أن لا يصادف الحقّ أو الخير الذي هو متطلّع إليه فيأتي بالشرّ من حيث يريد أن يأتي بالخير.

وإذا كان هذا الأمر مقتضى الجبلة البشرية، وكانت الأمور التي تحول بالإنسان دون فعل الخير من معاني الغضب أو معاني الجهل أو معاني عدم الاهتداء إلى الحق فإن النبي صلى الله عليه وسلم تعلقا بمقام بشريته صلى الله عليه وسلم وهي البشرية الكاملة وتواضعا لربه تعالى ومعرفة به توجه إليه كما يتوجه البشر وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في غير حديث : "إنما أنا بشر" وقال "إن محمداً بشر" إلى غير ذلك. ولأجل ذلك فإنه توجه إلى الله تعالى يسأل من الله تعالى أن يكون هو عبده ورسوله فاعلا للخير "اللهم إني أسألك فعل الخيرات".

وفي هذا السؤال سؤال لدوام العصمة لأن النبي صلى الله عليه وسلم معصوم. ولا يمكن أن تكون الأفعال الصادرة عنه إلا خيرا بمقام عصمته ولأجل ذلك فإن سؤال الله تعالى على هذا المعنى إنما يكون من جهة سؤالاً للدوام ولا استمرار العصمة فكأنه يقول : اللهم إني أسألك الدوام على فعل الخير. ومن جهة أخرى المراد منه التعليم كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم في أمور كثيرة من إكثار الاستغفار مع أنه قد غفر له صلى الله عليه وسلم ما تقدم من ذنبه وما تأخر، ومن غير ذلك مما أراد صلى الله عليه وسلم أن يجعل نفسه الكريمة فيه مثلاً كاملاً للمؤمنين حتى يقتدوا به ويتأسوا بفعله الكريم من ذلك.

وإذا كانت الفتن هي التي تحول عن الأشياء الصالحة وتلهي عنها فإن سؤال الخير إنما هو سؤال من الله تعالى أن يقي السائل من الفتن، وأن يعيذه من كل من يغلظه في الخير أو يلهيه عنه أو يحولّه عنه وذلك بأن يعصم الله تعالى فيه الفطرة السليمة وأن يودع في نفسه قوة من اليقظة ومن الملاحظة الباطنية يستطيع بها أن يدفع الفتن المادية وأن يتغلب على المغريات من الشره والشهوة وغير ذلك حتى تكون نفسه المطمئنة اليقظة متغلبة على النفس النزاعة أو النفس الأمارة التي تتأثر بالمغريات والفتن.

ولذلك سأل صلى الله عليه وسلم فعل الخيرات وسأل في مقابلة ذلك ترك المنكرات. فجعل سؤاله راجعا إلى أمرين هما الفعل والترك. وهذان الأمران هما كما لا يخفى مرجع الشريعة كليهما ومدار أمرها لأن الشريعة أفعال وتترك باعتبار كون الإمتثال الذي هو غاية التكليف إنما يكون امتثالا لأمر أو امتثالا لنهي. وبذلك يكون تحقيقا لمعنى الإباحة أو تحقيقا لمعنى الحظر. وقد جعل النبي صلى الله عليه وسلم الأمر المطلوب فعله الخير كما جعل الأمر المطلوب تركه المنكر فقال : "اللهم إن أسألك فعل الخيرات وترك المنكرات".

وإذا كانت المقابلة حسنة تامة بين الخيرات والمنكرات باعتبار حسن التقابل اللفظي فإن التقابل المعنوي هنا إنما كان بين الخير والمنكر، وكان المتبادر بناء على مقتضى الظاهر أن يكون التقابل إما بين الخير والشر، وإما بين المعروف وبين المنكر لأن المنكر، أوسع من الشر. ولذلك فإن النبي صلى الله عليه وسلم راعى في طلب الخير كل ما يصدق عليه الخير فعلا إيجابيا وذلك هو العدل والإحسان مما يرجع في الأحاديث الأخرى إلى معنى الطيبات أو إلى معنى المعروف، يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر. وجعل مقابل ذلك المنكر الذي هو أعم من الشر وأوسع دلالة من الشر لأجل أن يكون التحري في الترك أكثر من التحري في الفعل لأن الأمر الذي يفعل إنما يكون مشروعا ومباحا وبذلك يكون متحققا فاعله من أن ذلك خير. وأما الأمر الذي يُترك فهو الأمر المحظور الممنوع الذي يكون منعه إما لكونه شرا وهو معنى التحريم وإما لكونه ليس شرا ولكن ينبغي التنزه عنه مما يرجع إلى معنى الكراهة أو إلى معنى خلاف الأولى ولأجل ذلك فإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطلب ترك الشر كما طلب فعل الخير وإنما طلب ترك المنكر أي ترك كل أمر لا يعرف كونه خيرا إما من الأمر المنهي عنه نهيا جازما يقتضي العقاب وهو المحرم، وإما من الأمر المنهي عنه نهيا لا يقتضي العقاب وهو المكروه، أو

خلاف الأولى، وإما مما لم يبين وجهه مما ورد في الحديث أنه متشابه في حديث : "الحلال بين والحرام بين وبينهما متشابهات لا يعلمهن إلا الله فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ومن لم يتق الشبهات كان كالحائم حول الحمى يوشك أن يقع فيه".

ولأجل ذلك أتى النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ المنكرات ليشمل المحرمات والمكروهات والشبهات، وهو المعنى الذي أشير إليه في الآية الكريمة في مقابلة العدل والإحسان بالفحشاء والمنكر فإن مقام العدل هو مقام الخير الضروري، ومقام الإحسان هو مقام الخير الاختياري كما أن مقام الفحشاء هو مقام الشر الضروري ومقام المنكر هو مقام الشر الاختياري.

فكما أن الله تعالى أقام الشريعة على العدل والإحسان وعلى النهي على الفحشاء والمنكر، فكذلك النبي صلى الله عليه وسلم سأل ربه أن يهديه ويوفقه وأن يوفق أمته من المقتدين به في التوجه إلى الله تعالى بهذا الدعاء في أن يحملهم الله تعالى بتوفيقه على أن يأتوا الخير، وأن يحملهم الله تعالى بتوفيقه على أن يتركوا المنكر ما كان من ذلك محرماً وما كان مكروهاً وما كان بين الحلال والحرام مما ينبغي التنزه عنه وهو المعبر عنه بالمشتبه أو الشبهات.

الدور الثقافي للإمام الرأزي

باسم الله الرحمن الرحيم

وصلّى الله على سيدنا ومولانا محمد وعلى اله وصحبه وسلم

إنّ الغلوّ الذي تورّط فيه المعتزلة حين أفرطوا في اعتماد الحكمة اليونانية والاعتداد بها فعاملوها معاملة المعارف اليقينية وأخذوها أخذ الحقائق القارّة مع أنّها ليست إلا نظريات افتراضية وأحكاما متغيّرة ومذاهب متباينة متناقضة، كان غلوّاً له أثر سيء في حياة الثقافة الإسلامية في القرنين الثاني والثالث.

فقد كان غلوّ المعتزلة في الاعتداد بحكمة القدماء حاملاً لحملة السنّة وفقهاء الشريعة على أن يزوروا عن تلك الحكمة وعن أهلها، وأن يجنّبوا القرآن والدين ما استطاعوا المساس بها وبهم.

فانحاز الدين جانباً وانحازت الحكمة جانباً آخر، وتقابلت العصبية بالعصبية، وثبت الدين مكانه والحكمة مكانها.

فلم يكن ذلك سامحاً للعلوم الحكمية بأن تتطور وتتقدم، ولا للمعارف الدينية بأن تتفتق وتتوسّع، وعظم عن كلّ فريق من أهل المعارف الدينية حرصه على صيانة أمانته وإشفاقه عليها. فابتعد حتّى عن الأقربين إليه من أهل المعارف الدينية الأخرى.

فكان ذلك الانقسام الفكري الهائل الذي ساد القرن الثاني والقرن الثالث. ففصل الفقهاء عن المحدثين بل فصل من الفقهاء أهل الأثر عن أهل النظر. وفصل الفقهاء المحدثين معاً عن الصوفية. وفصل المتكلمين عن كل من الفقهاء والمحدثين والصوفية حتى أصبح اتصال الحكمة بالدين في مجال علم الكلام منظوراً إليه عند الفقهاء والمحدثين والصوفية نظرهم إلى الهجمة الغازية للدين والوثبة العادية عليه.

ولما كان سبق المعتزلة إلى تعاطي التفسير على الطريقة البلاغية الإعجازية قد صبغ إلى حد ما منهج التفسير العلمي بصبغة الاعتزال، وأقام الفارق بين التفسير العلمي والتفسير الأثري، فإن انكسار حدة المعتزلة في القرن الرابع بظهور الإمام الأشعري، وتضعف حكمتهم المختلطة لانتصار الحكمة الصافية الناصعة المحضة التي أقام الأشعري قواعد، وظهور التفاسير العلمية على ذلك المنهج السني، كل ذلك قد هدأ من روع الفكر الإسلامي وألف قلوب النافرين من أهل الفقه والحديث والتصوف.

فبدأ ظنهم يحسن بالحكمة وأهلها وبدأت روح الخوف والإشفاق تضعف فيهم، واطمأن أهل كل فن إلى ما بين يدي أهل الفن الآخر من خير. فتمازجت العلوم تمازجاً عضوياً وأصبح كل منها عنصراً مقوماً لوحدة ذلك الكيف الفكري الجديد باجتماع خصائصه الروحية والعقلية والمادية أعني الثقافة الإسلامية.

فبرز في القرن الرابع والقرن الخامس علماء جمعوا بين الفقه والكلام من المالكية والشافعية مثل القاضي أبي بكر الباقلاني وإمام الحرمين والإمام المازري وحجة الإسلام الغزالي.

وتأثر الفقه من ذلك إلى مدى بعيد جداً بالأوضاع الكلامية وبرزت أصول الفقه على صورتها البادية في كتاب "التقريب والإرشاد" للباقلاني

وكتاب "البرهان" لإمام الحرمين، فكانت نقطة الإتصال بين التعاليم الشرعية والمباحث الحكمية.

وامتاز القرن الخامس بتلاقي الطرفين المتباعدين وهما الحديث والكلام إذ ظهر في ذلك القرن الخامس محدثون متكلمون منهم أعلام ازدان بهم المغرب العربي مثل الإمام المازري، والقاضي أبي بكر بن العربي والقاضي عياض. فلم ينبج فجر القرن السادس إلا ولثقافة الإسلامية هيكل واضح المعالم راسخ القواعد، تتراص فيه المعارف الحكمية والمعارف الدينية وتشدد فيه الفلسفة الشريعة على أنها خادمة لها كما هو المذهب الأشعري، لا على أنها مسيطرة عليها كما كان مذهب المعتزلة.

وأعان على ذلك جودة فهم الحكمة وحسن تنقيتها منذ تدفقت ينابيعها الصافية في كتب أبي علي بن سينا التي كان إشعاعها في مطلع فجر القرن الخامس، كأن هذا التسلسل العجيب للأحداث وهذه الحركة من الدفع والرد التي استمرت أكثر من ثلاثة قرون تأخذ في خضمها على السواء العرب والأعاجم، قد كانت تهيئة لأن يطلع في منتصف القرن السادس كوكب عربي في الأفق الأعجمي يكون قطب الإهتمام الذي توجهت به الحركة الثقافية الإسلامية وجهتها الواضحة المطردة، وبلغت به الحكمة القرآنية أوجها الأعلى في أفلاك الحكمة الإنسانية العامة. أليس هو الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرأزي، المولود سنة 543 هـ المتوفى سنة 606 هـ. وهو عربي قرشي من بني تميم من سلالة سيدنا أبي بكر الصديق. نشأ في البلاد الأعجمية وعاش فيها. استقرت أسرته أولاً بطبرستان. وكان مولده في مدينة الري، وهي العاصمة الكبرى يومئذ لبلاد العراق العجمي شرقي سلسلة الجبال الإيرانية الكبرى، وقد بادت تلك المدينة الآن. وينسب إلى مدينة الري كثير من مشاهير العلماء في فنون الثقافة الإسلامية وصيغة النسب إليها الرأزي على خلاف القياس.

ولذلك كثيرا ما يخطئ بعض الكاتبين فيحسبون كلمة الرازي لقبا لشخص واحد. وربما اختلط عليهم أبو بكر الرازي الفقيه الحنفي المعروف بالخصاص بأبي بكر بن زكرياء الرازي علم الطب والكيمياء وبموضوع حديثنا الإمام فخر الدين الرازي.

تنقل الإمام فخر الدين في البلاد الأعجمية من الري إلى خراسان إلى خيوه وبخارى، وعامة بلاد ما وراء النهر ودخل البلاد العربية كما استفدنا ذلك من تفسيره، وإن لم ينص عليه أحد من مترجميه. وكان أكثر استقراره وتدرسه بخوارزم، وهي مدينة خيوه شرقي بحيرة قزوين. ثم استوطن مدينة هراة من البلاد الأفغانية وكانت وفاته فيها.

اكتمل حظه من مواد الثقافة الإسلامية فنشأ محلقا في أفقها بجناحين من اللغة العربية واللغة الفارسية إذ أجاد اللغتين وقرس بأدبهما، واكتملت ملكته البيانية فيهما. قال ابن خلكان "له اليد البيضاء في الوعظ باللسانين العربي والفارسي".

كان تخرجه في أول الأمر بعلم الحكمة اليونانية. ثم ضم إليها علوم الكلام والأصول والفقه على مذهب الشافعي، وعلوم العربية. فأصبح علما مفردا في الجمع والمزج بين الفنون، وسهولة هضم بعضها ببعض. وبذلك علت سمعته وعظم صيته وتمكن من سلوك طريقة في التأليف والبحث والعرض انفرد بها وأفاد منها كل فن من خصائص الفن الآخر. فأصبحت طريقته المنهج الثقافي التعليمي الذي عم أقطار الإسلام، وسرى في لغات الثقافة الإسلامية كلها على توالي العصور.

ومن هنالك أصبح معروفا بلقب الإمام. إذا أطلق عند المتكلمين انصرف إليه. وعلى تلك الطريقة البديعة صدرت كتبه الكثيرة الجليلة المبنية في التفسير والكلام والأصول والفقه والنحو والأدب والفلسفة والطب والهندسة والفلك فكان بدروسه ومواعظه ومناظراته وكتبه مظهرا لرقى

الثقافة الإسلامية ومثانة أسسها وحجة قاطعة على انتصار المذاهب الإسلامية في كل ناحية من نواحي المعرفة.

اعتزَّ الناس في حياته شرقاً وغرباً بعجيب عبقريته، وشدَّت إليه الرحلة، وتفنَّن في مديحه الشعراء، واختصَّ من بينهم بذلك شاعر الشام الرَّحالة شرف الدين بن عنين. وقد كان من تلاميذه بمدرسة خوارزم وهو الذي يقول في رثائه :

ماتت به بدع قماذى عمرها	دهرا وكان ظلامها لا ينجلي
وعلا به الإسلام أرفع هضبة	ورسا سواه في الخضيض الأسفل
غلط امرؤ بأبي علي قاسه	هيهات قصر عن مداه أبو علي
لو أن رسطاليس يسمع لفظة	من لفظه لعرته هزة أفكل
ولحار بطليموس لولاقيه	من برهانه في كل شكل مشكل
ولو أنهم جمعوا لديه تيقنوا	أن الفضيلة لم تكن للأول

وقد جعل الإمام الرأزي غايته من تلك المنزلة العلمية العليا المتساوية الدرجات بين مواد الثقافة والمعرفة أن يضع القرآن العظيم موضع الدراسة والبحث والتحليل على منهج يريك تفوق الحكمة القرآنية على سائر الطرائق الفلسفية، وانفرادها بهداية العقول البشرية إلى غايات الحكمة من طريق العصمة.

وقد كتب في وصيته التي أملاها عند احتضاره "لقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتُها في القرآن لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال لله ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات. وما ذلك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى في تلك المضائق العميقة والمناهج الخفية".

وعلى هذا الأساس من ابراز حكمة القرآن والبرهان على سموها وأمن مسلكها أقام فخر الدين الرازي تفسيره الكبير.

-تفسير الإمام الرازي-

آمن فخر الدين الرازي بفكرة، اشربها قلبه، وهام بها لبّه، وهي أنّ الحكمة القرآنية اسمى وأسلم من جميع الطرائق الكلاميّة، والمذاهب الفلسفيّة، فانطلق يقرر فكرته للناس، وينادي بها على رؤوس الأشهاد، متحدّياً أهل المعارف الطبيعيّة، والفنون الفلسفيّة، بأنّ الذي اندرج في القرآن العظيم من علومهم وفنونهم، هو أعلى وأصلح ممّا يخوضون فيه، ويتهافتون عليه.

وكانت الطريقة المثلى، في نظره لإدراك ما في القرآن من أسرار حكمية، وبث ما تضمّنه من مطالب فلسفيّة وعلوم طبيعيّة، إنّما هي طريقته الكلاميّة المختارة المتبعة لمنهج الغزالي وإمام الحرمين والباقلاني وأبي إسحاق الإسفراييني، والإمام أبي الحسن الأشعري.

ذلك أنه كان يرى أن الطريقة الأخرى، وهي طريقة المعتزلة، هي التي عطلت القرآن عن أن تفيض على الناس غيوثه الحكميّة، وأنّ المعتزلة لما آمنوا بالحكمة اليونانية حُجبوا عن الوصول إلى أسرار القرآن، فأصبح مبلّغهم في تفسيره تحقيق أعاريبه، وتحليل تراكيبه، وبيان ما اشتمل عليه من بديع النكت، وبلغ الأساليب، على نحو أبرز عليه الزمخشري تفسيره الكشف، وقبله أبو إسحاق الزجاج، ثمّ الشريف المرتضى فاستقرّ حكمه أخيراً على أنّه : ما دام المعتزلة مستحوزين على طريقة التفسير النظري، ومادام أسلوبهم مسيطراً عليه، فإن القرآن لا يزال محجوباً عن أفكار أهل المدارك الحكميّة، تحول بينهم وبين لبّه بحوث في القشور النحوية، وتقارير للقوالب البلاغيّة. هنالك ناشد نفسه وناشد الناس أن يغوصوا على منابع القرآن ليفجروا منها سيولاً فياضة يستطيعون أن يغترفوا منها حكمة

صافية : هي روح الهداية التي جاء القرآن ينير بها العقول، ويشرح لها
الصدور.

ولاقت هذه الدعوة استغرابا وإنكارا، فأصبحت نظريته محل بحث،
ومجال أخذ ورد بينه وبين معاصريه من المتبعين والمخالفين. وانتصب الإمام
الرازي يبرهن على نظريته، ويستدلّ لها، ويضرب عليها الأمثال، حتى
جرى في بعض دروسه يوما مثال مضروب على ما حيل بين الناس وبين
عوالي الحكمة القرآنية، فادّعى أنّ سورة الفاتحة وحدها يمكن أن يستنبط
من فرائدها ونفائسها عشرة آلاف مسألة. فزاد الناس استغرابا لتلك
الدعوى، ولجأوا في معارضتها، وحملوا ذلك كما يقول هو بلفظه : « على
ما ألفوه من أنفسهم من التعليقات الفارغة عن المعاني، والكلمات الخالية
عن تحقيق المعاهد والمباني ».

فاضطره ذلك إلى أن يبرز في معرض التّطبيق ما كان يقرّره في
حيز النّظر، وأقدم على تصنيف كتاب في تفسير سورة الفاتحة استهله
بمقدّمات ذات خطط منهجيّة تنتهي إلى إثبات أنّه لا عجب في أن تستنبط
تلك المسائل الكثيرة من الألفاظ القليلة ؛ فأخذ مثلاً قوله تعالى : « ربّ
العالمين » وبين أن الوجود ليس محصورا في العالم الذي ضبطت أحواله
المعارف الإنسانيّة، لأنّ الخلاء الذي لا نهاية له خارج هذا العالم صالح لأن
يشتمل على الآلاف من العوالم الأخرى، وأن يحصل في كلّ واحد من تلك
العوالم مثل ما حصل في عالمنا هذا وأعظم وأجسم من ذلك، وأنشد قول
أبي العلاء المعري :

يا أيّها النّاس كم لله من فلك

تجري النّجوم به والشّمس والقمر

هين على الله ماضيها وغابرها

فما لنا في نواحي غيره خطر

وإنّ الإنسان لو ترك تلك العوامل كلّها، واقتصر على أن يحيط علمه من هذا العالم فقط بعجائب المعادن، وأن يعرف عجائب أحوال النّبات، وعجائب أقسام الحيوانات، لنفد عمره في أقلّ القليل من هذه المطالب فلا ينتهي إلى غورها، مع أنّ ذلك كلّهُ بعض قليل ممّا يندرج تحت قوله : «رَبِّ الْعَالَمِينَ». وانتهى من هذه البراهين التّمهيدية إلى أن سورة الفاتحة مشتملة على مباحث لا نهاية لها، وأن القول بأن تلك المباحث عشرة آلاف ليس إلاّ تقريبا للأفهام من السّامعين، لأنّها فوق ذلك بكثير.

وبعد تأصيل تلك القواعد المبدئية تناول سورة الفاتحة مبتدئا بتفسير الاستعاذة والبسملة، ومتتبعا السورة بالتحليل وتقليب الأوجه، وبيان معاهد المعاني وطرق استنباطها، حتّى أخرج في تفسير سورة الفاتحة وحدها كتابا جليلا.

وبالانتهاء من هذا الكتاب المخصوص بسورة الفاتحة شرع في تأليف كتاب آخر في تفسير سورة البقرة، على تلك الطريقة نفسها، ثم اطرّد يتنقّل من سورة إلى سورة على ترتيب المصحف الشريف، جاعلا تفسير كلّ سورة كتابا مستقلا، وسائرا في تفسير السور كلّها على المنهج الذي وضعه في تفسير سورة الفاتحة، وكأنّه استغنى بالمقدمات التي مهّد بها لتفسير سورة الفاتحة عن العود إلى بيان منهجه.

فكان يتناول كلّ سورة افتراعا، مبتدئا ببيان الفوائد المستنبطة من أوّل كلام فيها، غير أنّه في أثناء سورة الأعراف، لما بين تفسير قوله تعالى: «يَغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنَّجُومُ مَسْخَرَاتُ بِأَمْرِهِ» لما تكلم على حركة الأفلاك وصورها ومدى حركات الكواكب الثابتة واستشعر استغراب المطالع جلب تلك المسائل المفرقة في علم الهيئة والفلك، فوقع له أن عاد إلى التّنويه بمنهجه، والتعريض بأصحاب التّفاسير الآخرين، بكلام لو وضع في أول الكتاب لكان أبلغ

مقدّمة له، ببيان منهجه وغايته، حيث قال : «ربّما جاء بعض الجهال والحمقى وقال : إنّك أكثر في تفسير كتاب الله تعالى من علم الهيئة والنجوم، وذلك على خلاف المعتاد فيقال لهذا المسكين : «إنّك لو تأملت في كتاب الله حقّ التأمل لعرفت فساد ما ذكرته».

وقرّر ذلك بوجوه، اعتمادا على أنّ الله تعالى ملأ كتابه الحكيم بمثل تلك الاستدلالات الكونيّة، ويبيّن في ذلك من عجائب الخلق، ومدح المتفكرين فيها وأنّ الناس في ذلك التّفكر على درجتين : منهم من يكتفي بالاستدلال الاجمالي، ومنهم من يسمو إلى الاستدلال التفصيلي وأنّ لكثرة الدلائل وتواليها أثرا في تقوية اليقين وإزالة الشبّهات. وختم هذا البيان بقوله : "فإذا كان الأمر كذلك ظهر أنّه تعالى إنّما أنزل هذا الكتاب لهذه الفوائد والأسرار، لا لتكثير النّحو الغريب، والاشتقاقات الخالية عن الفوائد، والحكايات الفاسدة. نسأل الله العون والعصمة».

وببيان هذا المنهج، الذي سار عليه الإمام الرازي يتّضح أنّ إعجاز القرآن كما كان غير محصور في وجه الإعجاز البلاغي، وأنّه يتجلى في أوجه أخرى غيره : منها الإعجاز العلمي والإعجاز الغيبي، على ما صرح به القاضي عياض في الشّفاء، وعلى ما أشار إليه من قبل القاضي أبو بكر الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن، وانه إذا كان تفسير الزمخشري قد تكفّل ببيان وجه الإعجاز البلاغي، فإنّ معظم ما يرجع إلى الوجهين الآخرين من الإعجاز لم يتكفّل به إلا تفسير الرّازي، وذلك ما تعمّ به حجة إعجاز القرآن جميع أهل العقول والمعارف، من العرب وغيرهم، وينادي به برهان إعجاز القرآن في عموم اللغات.

وإذا كان بعض النّاس لم يزل في شك من القيمة السامية لهذا التفسير، فإن كلمة قديمة لاكتها الألسن قد كانت من أعظم أسباب هذا الشك. وذلك ما راج في مجالس العلماء، قديما وحديثا، من أنّ تفسير الرّازي قد اشتمل على كلّ علم إلا التّفسير».

فإنها كلمة صدرت عن غير روية ولا تحقيق، وإنبت على مقارنة سطحية بما أشار إليه فخر الدين نفسه من تلك الطريقة المألوفة التي التزمت في التفسير من قبله، وهي طريق تحليل التركيب والغوص على مناحي الاستنباط منه، وإنها لا محالة طريقة جليلة لا غنى عنها لطالب التفسير على الوجه الأكمل، ولكنها ليست هي كل التفسير، بل نستطيع أن نقول : إنها تدخل في مقدّمات التفسير لا في نتائجها. وقد نوّهنا، فيما مضى، بتفسير الكشاف تنويها عظيما، ولكن ذلك لا يحملنا على أن نتعصّب لطريقة الكشاف، على ما فيها من إتقان وإبداع حتى نغض من منزلة تفسير الفخر الرازي، كما يطمح في الغض منها كثير من المتعصّين لتفسير الكشاف. ولعلّ الإمام الرازي قد اعتبّر الناحية اللفظية من تفسير القرآن آخذة حظها وزيادة في التفاسير الأخرى، فجاء يولي عنايته الغاية المقصودة من ورائها، والتي وقفت دونها همم المفسرين، لا سيما وقد وضع كتابه، كما بينا، لغرض إقناعي معيّن.

على أن الفخر الرازي لم يكن فيما أورد من مسائل العلوم جالبا إياها على وجه الاستكثار والاستطراد، وإنما هو سائر في ذلك على طريقة قويمّة، تسير على اعتبار أن المطلوب الأول إنّما هو معنى الآية، إذ يأخذ في بيان مفادها الأصلي موقفا على محلّ استخراجها من التركيب بحسب قوانين العربية ونكت بلاغتها، مقتصدا في ذلك غير مسرف، ثمّ يذهب في تربية ذلك المعنى وتوسيعه مذهب الإبانة والتفصيل، مجتهدا في ربط أوصال الكلام، وإحكام تسلسل المعاني، والتنبيه على تولّد بعضها من بعض، حتّى تنتهي بذاتها إلى المساس بمطالب حكميّة، ومسائل علميّة، يسوقها حينئذ على أنّها حلق متّمة سلسلة المعنى المرتبط بأصل المفاد القرآني على أحكم وجه من الرّبط.

فإذا كان الدارس المتخصّص المكين في علوم العربيّة يهنّهُ أن يتوسّع في تحليل التركيب، يسلك من ذلك إلى التّوسّع في تحرير المعاني، فإنّ تفسير الزمخشري وتفسير الرازي يتكاملان لديه.

أما صاحب المنزلة الثّقافيّة المطلقة، من غير المتخصّصين في علوم العربيّة، فإنّ مفزعه لا يكون إلا إلى الرازي وحده، وله في فخر الدّين غنية.

- تصحيح نسبة التفسير للإمام الرازي -

كانت الأيام تعقد الجسر الواصل بين حد القرن السادس والقرن السابع لما انتصب الإمام فخر الدين الرازي يخرج للناس تفسيره العظيم. وقد جاءت نصوص هذا التفسير بذاتها مشتملة على ضبط التواريخ التي تمّ فيها تفسير سورة من القرآن العظيم، كما كنا بيّنا من أن هذا التفسير مجزأ في أصله على السور، على معنى أن تفسير كل سورة كتاب قائم بذاته.

ولكنّ هذا العمل لم يشتمل باطراد عامة السّور، فبعضها ختم ببيان الزّمان، وبعض آخر اشتمل على بيان الزمان والمكان معا، بل جاء في ختم بعضها تفصيل ظروف خاصة كانت تحيط بحياة المؤلف. وإن الذي جاء مضبوّطاً من ذلك ليمتد من سنة 595 إلى سنة 601. فهو لم يؤرخ ختام سورة الفاتحة ولا ختام سورة البقرة، وإنّما أرّخ ختام سورة عمران إذ جاء في آخر الكلام عليها ما نصّه "« قال الإمام - رضي الله عنه - : تمّ تفسير هذه السورة بفضل الله وإحسانه يوم الخميس أول ربيع الآخر سنة خمس وتسعين وخمسمائة » ومضى في سور عشر بعدها سائرا على هذه السنّة، فقال في آخر الكلام على سورة النّساء : " قال المصنف : فرغت من تفسير السورة يوم الثلاثاء ثاني عشر جمادى الآخرة سنة خمس وتسعين وخمسمائة ". ثمّ تخلّفت العادة في آخر سورة الأنعام وآخر سورة الأعراف، وعادت في آخر

سورة الأنفال باحتفال أكبر إذ جاء في ختامها : «تمّ تفسير هذه السورة ولله الحمد والشكر كما هو أهله ومستحقه، يوم الأحد في (....) رمضان سنة إحدى وستمئة، في قرية يقال لها بغداد ونسأل الله الخلاص من الأهوال وشدة الزمان وكيد أهل البغي والخذلان إنّه الملك الديان وصلاته وسلامه على حبيب الرحمان محمد المصطفى صاحب المعجزات والبرهان». واستمرت هذه العادة متتابعة غير منقطعة في السور التي جاءت بعد ؛ ففي آخر سورة التوبة : «تمّ تفسير هذه السورة ولله الحمد والشكر وفرغ المؤلف - رحمه الله - من تفسيرها يوم الجمعة الرابع عشر من رمضان سنة إحدى وستمئة والحمد لله والصلاة على سيّدنا محمد وآله وصحبه أجمعين».

وكذلك سورة يونس وسورة هود وسورة يوسف وسورة الرعد وسورة ابراهيم وسورة الحجر، انقطعت تلك العادة فلم يرد في آخر سورة بعدها - من سورة النحل إلى سورة الناس - تاريخ الانتهاء من سورة منها، وكان آخر تلك التواريخ شهر رمضان سنة 601 أي قبل وفاة الإمام الرازي بخمس سنين. ويظهر من صريح التواريخ التي ثبتت فيه من السور أنه لم يكن متبعاً في تفسير السور، سابقها ولاحقها، ترتيبها في المصحف، إذ كان تاريخ الانتهاء من سورة الأنفال وسورة التوبة في رمضان سنة 601 وتاريخ الانتهاء من سورة يونس وهود بعدها شهر رجب، وتاريخ الانتهاء من سورة يوسف والرعد وإبراهيم، وهي متأخرة، شهر شعبان، وقد اختصت الأربع السور الوسطى منها وهي يونس وهود ويوسف والرعد ببحث المؤلف عظيم أحزانه لحدث جلل نزل به وهو وفاة ولده.

وأول ما ابتدأ هذا البحث في ختم سورة يونس، إذ قال : «يقول جامع الكتاب : ختمت تفسير هذه السورة يوم السبت... من شهر الله الأصم رجب سنة إحدى وستمئة، وكنت ضيق الصدر كثير الحزن بسبب وفاة الولد الصالح محمد - أفاض الله على روحه وجسده أنوار المغفرة والرحمة -

وأنا التمس من كل من يقرأ هذا الكتاب وينتفع به من المسلمين، أن يخص ذلك المسكين بالدعاء والرحمة والغفران والحمد لله رب العالمين وصلاته على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين».

فلم يزل يردد بثه وحزنه لذلك المصاب، مسترحما مستغفرا، في أثناء السور وفي خواتمها، منشدا الاشعار في رثائه، ملحا في سؤال المطالعين الدعاء للوالد والولد.

وكذلك شأنه في غير موضع من تفسيره، يذكر من أحواله في ناظراته ورحلاته، ويشير إلى خصائصه، من اسمه واسم أبيه وظروف حياته ما يصور شيئا كثيرا من سيرته، ولا يبقى شكا في أن صاحب ذلك التفسير هو الإمام محمد ابن عمر الرازي، فقد سمى نفسه في أثناء سورة الأعراف عند قوله تعالى: «ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات» الآية، فقال: «قال محمد الرازي». وذكر اسم والده عمر في مباحث البسملة، مسندا عنه حديثا بكلام للإمام أبي القاسم القشيري، قائلا: «سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر يقول سمعت... إلخ».

وذكر رحلته إلى خوارزم، ومناظرة جرت له هنالك في سورة آل عمران في تفسير قوله تعالى: «فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم» الآية قال: "اتفق لي حين كنت بخوارزم أن أخبرت أنه جاء نصراني يدعي التحقق والتعمق في مذهبهم، فذهبت اليه وشرعنا في الحديث"، وساق جدله في مسألة ألوهية المسيح، والسؤال على بطلان ذلك بأوجه قال في ختام تقريرها: "وعند ذلك انقطع النصراني ولم يبق له كلام"، وقال في تفسير تلك الآية نفسها: "كان في الري رجل يقال له محمود بن الحسن الحمصي، وكان معلّم الاثني عشرية، وكان يزعم...".

هذه كلها شواهد على ما بين هذا التفسير وبين حياة الإمام الرازي من ارتباط، فهو محمد بن عمر الرازي، عاش في الري، ورحل إلى خوارزم،

وناصر أهل الفرق وأهل الأديان، وكان حيا في التواريخ التي وردت في التفسير وهي بين سنة 595 وسنة 601، بحيث لو فرضنا أن باحثا من ذوي الأهلية وقع بين يديه هذا الكتاب ولم يأت به منسوباً إلى مؤلف لتوصل من دراسته وفحصه إلى معرفة مؤلفه، فجزم بنسبته إلى الإمام الرازي، ولذلك لم يكن من العلماء أمام هذه الشواهد إلا جازم بأن الكتاب من وضع الإمام الرازي.

زيادة على ما اشتمل عليه من طرائق في البحث والبيان، إلى مذاهبها عرفت بنسبتها إلى الرازي، وبسطت في كتبه الحكيمة والكلامية والاصولية، ومن ولع بتتبع تفاسير ومناقشتها هي من آثار العصابة التي لم يزل الرازي يتتبع مقالاتها ويهتم بمناقشة مذاهبها، وتلك هي تفاسير المعتزلة التي وضعت من تفسيرنا المبحوث فيه موضع الاعتناء بالنقل والتتبع والتمحيص : مثل تفسير الزجاج، وتفسير الزمخشري، وتفسير القاضي عبد الجبار وتفسير القاضي أبي مسلم الاصفهاني.

وزيادة على ما اشتمل عليه من أقوال وتنويه برجال عرف الإمام الرازي بما تقتضيه نسبته منهم، من اعتماد عليهم وتنويه بهم، وبخاصة إمام الحرمين والغزالي من المتكلمين، وأبي علي ابن سينا من الحكماء. ولقد ناقش مرة الغزالي في نزع نزعه غريب عن طريقته، فصوب القول في ذاته - واستبعد حمل الآية - في قوله تعالى « فلما جنّ عليه الليل رأى كوكبا » من سورة الأنعام وابتدأ حكاية القول مداعبا حجة الإسلام بقوله : "تفلسف الغزالي في بعض كتبه، وحمل الكوكب على النفس الناطقة الحيوانية". وكان يعرض بأن الغزالي وقع في منهج الحكماء الذي عابه عليهم. وما أشبه ذلك بمداعبات القاضي أبي بكر ابن العربي لاستاذه وحبيبه الإمام الغزالي فيما سلك فيه مسالك لا تتفق مع المبادئ التي دعا إليها وشتّع على المخالفين فيها.

وإن وراء هذه الشواهد كلها لقوادح بعثت ولم تزل تبعث كثيرا من العلماء على الإمساك دون الجزم بأن التفسير بأكمله من تحرير الإمام الرازي، والوقوف من هذه القضية موقف الاحتيار.

وإن تلك القوادح لتتلخص - في نظرنا - فيما اشتمل عليه الكتاب، في مواضع، من إسناد الكلام إلى الإمام الرازي إسناد ناقل عنه. لقد تكرّر أن ورد في التفسير "قال الإمام" أو "قال المصنف". ووقع قرن ذلك في مواضع بتنويه وتحلية من شأنها أن تصدر من غير المتكلم عن نفسه ففي آية الصدقات من سورة التوبة : "قال المصنف الداعي إلى الله رضي الله عنه : هذه الآية لا دلالة فيها على قول الشافعي...".

وفي قوله تعالى «اتَّخِذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ» من سورة التوبة أيضا : "قال شيخنا ومولانا خاتمة المحققين والمجتهدين - رضي الله عنه".

وأمر هذا القادح هين، إذ يجوز أن يكون إدراجا في صلب كلامه وهو شائع بكثرة في الكتب، يقع من طرف الرواة ومن طرف الناسخين، مع جواز أن يكون المنوّه به في المثال الأخير غير الإمام الرازي، وأن يكون الرازي حاكيا ذلك الكلام عن بعض شيوخه مثل البغوي.

لو لم تكن هنالك مثل أدخل من تلك في معنى القادح : مثل ما ورد في سورة الواقعة في قوله تعالى : «جزاء بما كانوا يعملون» من عبارة بالغة الغرابة وهي قوله : "المسألة الأولى أصولية ذكرها الإمام فخر الدين - رحمه الله - في مواضع كثيرة ونحن نذكر بعضها" ثم قال : "وقد أجاب عنه الإمام فخر الدين - رحمه الله - بأجوبة كثيرة وأظن به أنه لم يذكر ما أقول فيه".

وجمعا بين الأدلة الناشئة من اعتبار الشواهد، والناشئة من اعتبار القوادح، مال كثير من المحققين إلى تتبع المواقع التي بدت فيها القوادح،

فوجدوها منحصرة في أماكن متأخرة في الترتيب عن التي ظهرت فيها الشواهد، فجزموا بأن الكتاب من وضع الرازي، وأن آخر من إكمال غيره، واعتضدوا لذلك بأن الاقربين إلى عصر الرازي من مترجميه ذكروا أنه لم يكمله، وفي مقدمتهم ابن خلكان، وقد عيّن صاحب كشف الظنون اثنين ذكر أن احدهما صنف تكملة له، وذكر أن الآخر أكمل نقصه، ويظهر أن التكملة كتاب مستقل، ولكن إكمال النقص هو الأجدر بأن يحمل على ما اتصل بوضع الرازي، وذلك ما نسبته صاحب كشف الظنون إلى القاضي شهاب الدين الخويي الدمشقي المتوفى سنة 639، وهو قريب عهد من الإمام الرازي، ولا يبعد أنه من تلاميذه.

والذي يبدو في نظرنا فيصلا بين ذلك كله أن الرازي لما انتصب في آخر حياته لتصنيف التفسير تمكّن من إخراج شيء منه في تحريره النهائي وبقي شيء في الأمالي والمسودات بيد بعض تلاميذه، فأقبل على تصنيفه وتحريره، وألحق في ذلك الفرع بالأصل. فالكتاب بروحه هو للرازي كله وتحريره هو من وضعه في الأول ووضع تلميذه الخويي في الآخر.

على أن تحقيق محل الفصل بين التحريرين أمر لا دليل عليه ولا سبيل إلى تحقيقه بالقطع. لا سيما وبين يدينا أدلة على أن تفسير الرازي قد كان ذكره شائعا ونصّه مفقودا في أوائل القرن الثامن ببلاد العجم، كما ورد ذلك في كلام للإمام شرف الدين الطيبي في حاشيته على الكشف نقلا عن والده. ومن ذلك يستقر أن مطلع النص التحريري للكتاب إنما كان من الشام، موطن الشهاب الخويي، بحيث لم ينتشر في أقصى بلاد العجم إلا في القرن الثامن.

الفهرس

5	توطئة
9	مقدمة
33	الفقه الإسلامي والقوانين والتشريعات الأخرى
63	المذهب المالكي
83	المذاهب الأربعة بين الأثر والنظر
105	ليلة القدر من خلال كتاب الاعتكاف في "الموطأ" للإمام مالك
411	القرآن العظيم من خلال شرح الآية الكريمة "قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ..."
175	في سبيل إظهار الإسلام
195	الإخاء والحلف
219	"من جعل لأهل العلم يوما معلوما"
	"لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخوانا"
241	موقف الدّين من العلم والأخلاق
263	إعجاز القرآن
285	الإمام سحنون : توطئة الفقه والاجتهاد
303	الجهاد في الإسلام
325	بين أصول الفقه ومقاصد الشريعة
343	مذهب الإمام مالك والمذاهب الأخرى
367	العمل من الدّعاء
391	الدور الثقافي للإمام الرازي
407	الفهرس
423	

تم طبع هذا الكتاب في شهر جوان 1999
بشركة «أوربيس للطباعة» - قصر سعيد
الهاتف : 547 701 - الفاكس : 546 235

الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور

خطيب قدير واسع الإطلاع، دقيق المعرفة، وأديب راسخ القدم ومدرس عبقرى تتلقف معلوماته الأذهان قبل الأذان، ألقى عديد المحاضرات بالإذاعة التونسية من يوم تأسيسها.

رحالة جاب البلاد الأوروبية وأقطار العالمين العربي والإسلامي حيث كان يقابل بمزيد الحفاوة والترحاب. مثل تونس في مؤتمرات عديدة.

شغل منصب رئاسة الجمعية الخلدونية في جوان 1945 وترأس الاتحاد العام التونسي للشغل، الذي كان من مؤسسيه، مدة عامين.

أسس معهد الحقوق العربي ومعهد البحوث الإسلامية وألقى على منبرهما محاضرات قيمة وعمل بكل ما أوتى من قوة على انعقاد مؤتمر الثقافة الإسلامية بتونس في سبتمبر 1949 رغم العراقيل والصعوبات وشارك في مؤتمر المستشرقين بفرنسا سنة 1948 ومؤتمر المستشرقين بتركيا سنة 1951.

تولى منصب الإفتاء المالكي في نوفمبر 1953 وعين عميدا لكلية الشريعة وأصول الدين ومفتيا للجمهورية عام 1961. اختير عضوا بمجمع اللغة العربية في القاهرة عام 1961 وانتخب لعضوية مجمع البحوث الإسلامية سنة 1962.

توفي مساء الاثنين 20 أفريل 1970 ودفن بمقبرة الزلاج.